



(سلسلة المنهجية الإسلامية، ١٤)

النصُّ القرآنيُّ من الجملة إلى العالم



مكتور
وليد منير

المؤلف في سطور

- وليد منير
- من مواليد القاهرة فبراير ١٩٥٧م، ١٣٧٧ هـ.
- دكتوراه في النقد الأدبي والألسنيات.
- باحث ومفكر مصري أصدر عدداً من الكتب المهمة في مجال الأدب والنقد والفلسفة.
- له عدد كبير من الأبحاث المنشورة في الدوريات المتخصصة، والتي تهتم - على نحو خاص - بالربط بين الأدب واللغة وفلسفة الأفكار.
- يعمل بتدريس الأدب العربي بجامعة القاهرة.

النصُ القرآني
من الجملة إلى العالم

الطبعة الأولى
(١٤١٨ هـ / ١٩٩٧ م)

الطبعة الثانية
(١٤٢٣ هـ / ٢٠٠٣ م)

الكتب والدراسات التي يصدرها المعهد
تعبّر عن آراء واجتهادات مؤلفيها

النصُّ القرآنيُّ

من الجملة إلى العالم

الدكتور

وليد منير

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

القاهرة

١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م.

(سلسلة المنهجية الإسلامية، ١٤)

١٤٢٣هـ / ٢٠٠٣م ©

جميع الحقوق محفوظة

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

٢٦ ب - ش الجزيرة الوسطى - الزمالك - القاهرة - ج.م.ع.

ت: ٧٣٥٩٨٢٥ فاكس: ٧٣٥٩٥٢٠

بيانات الفهرسة أثناء النشر — مكتبة المعهد بالقاهرة.

منير، وليد

النص القرآني من الجملة إلى العالم / وليد منير؛

تقدم د. طه جابر العلواني. — ط٢. .

القاهرة : المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٣م.

٢٥٠ ص؛ سم. — (سلسلة المنهجية الإسلامية؛ ١٤)

يشتمل على إرجاعات بيبليوجرافية.

تدمك م-٦٧-٥٢٢٤-٩٧٧.

١- القرآن- ألفاظ أ- العنوان.

ب- (السلسلة).

رقم التصنيف: ٢٢٥.

رقم الإيداع : ١٠١٠٢/١٩٩٦.

المحتويات

٧	تقديم: أ.د. طه جابر العلواني.....
١٧	مقدمة
١٩	الفصل الأول: النص بوصفه خطاباً.....
٣٧	الفصل الثاني: النص والاختلاف والدلالة.....
٦١	الفصل الثالث: التحلُّص: بنية الاختلاف الكبرى.....
٨١	الفصل الرابع: النص والعالم والإنسان.....
٩٩	الفصل الخامس: مفتحات النص: تجاوب مواقع الدلالة.....
١٢١	الفصل السادس: النص والجهاز: بلاغة الرؤيا.....
١٣٧	الفصل السابع: صورة اليوتوبيا: معراج الواقع.....
١٥١	الفصل الثامن: التناص: الأفكار المحورية وظاهرة التناهي.....
١٦٥	الفصل التاسع: النص في الحياة: مفهوم الاستعلاف، ووظيفة الاختلاف.....
١٨٩	الفصل العاشر: النص في الحاضر: فاعلية التغيُّر.....
٢٠٣	الفصل الحادي عشر: دينامية النص - تنويعات التمثُّل.....
٢١٥	الفصل الثاني عشر: النص والتجربة الذاتية: دلالات مهمة في الحجرة الإنسانية.....
٢٢٧	الفصل الثالث عشر: عتق الذات، ومنعطف التصوف: بوطيقا (الغياب).....
٢٣٩	الخاتمة:.....
٢٤٥	أهم المراجع:.....

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

بقلم أ. د. طه جابر العلواني^(١)

تقوم في نفس الإنسان والحيوان حاجات أو قناعات أو أحوال يُعبر عنها بأصوات لها آلية خاصة خلقها الخالق تبارك وتعالى لأداء هذه الوظيفة. وقد جعل الله تعالى في الإنسان القدرة على تقطيع هذه الأصوات لتكون حروفاً وكلمات. لذلك عُرف الكلام بأنه "قول مركب مفيد بالوضع" ذلك أن مهام الإنسان العمرانية في الكون معقدة، تحتاج إلى عشرات الألوف من الكلمات والتعابير والصيغ والأساليب التي تعينه على التعبير عن ذاته وأحواله واحتياجاته، وتحقيق التفاعل والتخاطب مع محيطه ليفهم ويُفهم من خلال ذلك الكلام الذي يصبح عملية مشتركة لها أطراف عديدة تربط بينهم علاقات محددة. فالتكلم مخاطبٌ والمتكلم معه أو إليه مخاطبٌ، والكلام يصير خطاباً لأنه لم يعد مجرد أصوات، بل صار عبارة أو عبارات تعبر عن نفس المتكلم ووجدانه، وتنقل المعنى إلى أذان السامع ففواده. فالكلام يحمل معنى ما، ويستهدف تحقيق حدث ما بمنطق غلب على ظن المتكلم أنه سيضع السامع بالتحرك لتحقيق هذا المضمون سواءً على مستوى قوى الوعي ذاتها، أو على مستوى الواقع. فإذا بدأ الكلام ممارسة فاعليته وأدائه، انقسم الناس بالقياس إلى مواقعهم منه إلى مخاطبٍ ومُخاطَب. أما الكلام نفسه فيصير "خطاباً"، وتصور البيئة الاجتماعية التي ينتمي إليها المُخاطَب والمُخاطَب "بيئة الخطاب". "وبينة الخطاب" هذا مصطلح يشمل المكان والزمان والثقافة وما يعتبر من مكونات الحضارة التي يحيا فيها طرفا الخطاب: المُخاطَب والمُخاطَب. وهذه البيئة لها آثارها الخطيرة، لا على هذين وحدهما، بل على عناصر الخطاب

(١) أستاذ أصول الفقه ورئيس جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية (SISS)، فيرجينيا.

ومكوناته الأولية بدءاً من الحرف المقطع، وانتهاءً بالخطاب فالتكلم تقوم بنفسه حاجة أو حالة - كما أشرنا - يرى ضرورة التعبير عنها، والتحاور مع مجاله الاجتماعي لتحقيقها. وكل من الحاجة والحالة في أصلها ترتبط بالكيونة الإنسانية ذاتها، لكنها في صياغتها الأخيرة، وما يؤثر في تلك الصياغة، ترتبط بتلك "البيئة الاجتماعية". فالإنسان في حاجته العضوية إلى الطعام والشراب والنكاح لم يختلف في أصل حاجته إلى تحقيق تلك الحاجات منذ خلق حتى فناء الحياة، وكذلك بالنسبة لحالاته النفسية من إحساس بالسعادة أو الشقاوة أو الحزن أو الفرح. لكن الكيفيات التي تتم بها تلك الأمور هي أعراض متغيرة كذلك، فكيف يحصل الإنسان على ما يريد، وكيف يحقق الحالة التي يرغب الإحساس بها، وكيف يدفع الحالة المضادة؟

هذه أسئلة تتغير الإجابة عنها بتغير "البيئة الاجتماعية". وهذا - كله - من الكلام أو الخطاب الذي لا يصعب فهم أبعاده وعلاقاته بين أطرافه ويثبتهم، وأساليب التخاطب المتعارف عليها بينهم. ولكن حين يتعلق ذلك "بالأمور التجريدية" كالأفكار والنظريات والمفاهيم التي يراد صياغة خطاب يوصلها إلى الآخرين لتغيير أفكارهم وقناعاتهم وإعادة صياغة رؤاهم ومعتقداتهم، واستبدال مفاهيم مستقرة لديهم بمفاهيم أخرى، فإنّ الشأن مختلف تماماً. إذ أنّ "الخطاب" هنا يتحول إلى شيء يتوجه إلى وعي المخاطب لتغيير شأنه وحاله، فيشتبك خطاب المخاطب مع وعي المخاطب في حوار وجدل يشتد بحسب قوة وفاعلية الخطاب، واستقرار وعي المخاطب وقناعاته وعاداته ومألوفاته السابقة على تلقيه للخطاب التغييري. وإذا كانت آذان المخاطبين قد تشتكي من طرقات ذبذبات الصوت على طيلة الأذن فتصف الصوت بالارتفاع أو الانخفاض، فإذا بلغ حد الاعتدال انتهت المشكلة الحسية وبدأت معركة الخطاب في جانب المعنى والمغزى والهدف لتستمر حتى يصل المعنى الذي اشتمل عليه الخطاب إلى وعي المخاطب، ويأخذ موقعه فيه، لتبدأ مرحلة أخرى داخل وعي المخاطب يتدافع فيها القبول والرفض، والإيجاب

والسلب، والسؤال والجواب. فإذا كان الخطاب قد وضع في اعتباره حالة المُخاطَب، وتضمن ما يجيب عن تساؤلاته، ويحسم تردده، ويتصل بواقعه، ويشير كرامته، وينبه دوافعه: وجد معناه ومضمونه موقعيهما في وعي المخاطب، وإلا فإنَّ "الخطاب" قد يعود إلى متجه ومرسله ليعيد النظر فيه، ويستكمل نواقصه، ويعيد إرساله. وبذلك يكون الخطاب عبارة عن وسيط يتردد بين طرفين بكل ما يحيط بهما في حركة دائبة حتى يحسم ما بينهما. وبالتالي فإنَّ الخطاب اختبار مستمر ومتدرج لقدرة المخاطب والمخاطب منهما: للمخاطب في قدرته على تضمين خطابه معاني وتأثيراً ومنطقاً مقنعاً يهيئ وجدان المخاطب ونفسه وسائر قوى وعيه الكامنة لقبول الخطاب وعدم إغلاق الأبواب دونه، ثم ملاحظة أهم الاعتراضات التي ثارت في نفس السامع - سواء صرَّح بها أم لم يصرح - عندما تلقى الخطاب في لحظة اتصاله الأولى به، لتضمن الإصدارة الثانية للخطاب الجواب عنها. وأكثر ما تكون الأسئلة حول "الحججة" لتحقيق القناعة بالمضمون الجديد، و "الشرعية" لتجاوز عقبة شرعية الموروث واستقراره و "البدائل" التي يقدمها الخطاب الجديد لتجاوز فكرة "الخوف من الفراغ أو المجهول أو ..."، ثم "التفوق" في ذلك - كله - على المستقر. فإذا استوفى الخطاب ذلك كله فقد استوفى مكوناته ومقوماته لخوض معركة يمكن كسبها على مستوى الوعي، وعلى مستوى الواقع.

هذا الذي نقوله يمكن أن ينطبق على خطاب من بشر إلى بشر مثله. أما حين يكون الخطاب من إله الكون والإنسان والحياة، وخالق العالمين، ومرسل المرسلين فإنَّ الأمر يختلف اختلافاً كبيراً. فالخطاب هنا يصبح شيئاً آخر، ويصبح مجرد اتفاقه مع أشكال الخطاب البشري وصوره، وصيغه التعبيرية وجهاً من وجوه تعاليه وإعجازه وتجاوزه، ويصير إنزاله إلى البشر وتزيله إليهم شأناً ربانياً و "روحاً من أمره". فاللفظ آنذاك يصير قدسياً يتعبد به حتى لو كان حرفاً منفرداً نحو: "أ، ل، م"، فإنما تصير "ألفاً ولاماً ومهماً" يثاب على تلاوة كل منها.

والخطاب آنذاك لا يعبر عن حاجات المُخاطَب عند المُخاطَب يريدُها منه: ﴿أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْخَمِيدُ (١٥)﴾ (فاطر: ١٥). ﴿مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعَمُوا (٥٧)﴾ إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ (٥٨)﴾ (الذاريات: ٥٧-٥٨). ولذلك قالها أبو الأنبياء إبراهيم بوضوح:

﴿إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا تَعْبُدُونَ (٧٠) قَالُوا نَعْبُدُ أَصْنَامًا فَنَظُنُّهَا غَافِكِينَ (٧١) قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَهُمْ (٧٢) أَوْ يَنْفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ (٧٣) قَالُوا بَلْ وَجَدْنَا آبَاءَنَا كَمَا كَذَلِكَ يَفْعَلُونَ (٧٤) قَالَ أَفَأُرَأَيْتُمْ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ (٧٥) أَأَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ الْأَقْنُسُونَ (٧٦) فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ (٧٧) الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ (٧٨) وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ (٧٩) وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ (٨٠) وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ (٨١) وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ (٨٢) رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا وَالْجَفِيئِ بِالسَّالِحِينَ (٨٣)﴾ (الشعراء: ٧٠-٨٣).

فالمُخاطَب هنا إنما يُخاطَب ليعطى ويرزق ويهتدى، وتُلَبَّى احتياجاته كلها، لا في حياته الدنيا وحدها، بل على امتداد حياته كلها. ذاك الامتداد الذي لا يستطيع من دون الله أن يحيط بمحالاته. وكل المطلوب منه في هذا الخطاب عائد له ولأهله الأرض وحياته الاجتماعية، وفي حياته الممتدة ما بين عالم الأمر وعالم الإرادة وعالم المشيئة وعالم الذر وعالم الطين والحمأ المسنون والبشر المستخلف المؤمن على الخلق كله، حتى عالم المال والمصير والخلود الذي تطلع إليه بكل أشواقه، والذي كان أهم نقاط ضعف أبيه حين نسي فاستجاب لغواية عدو الله وعدوه الشيطان.

فهذا الخطاب الذي يطوي كل هذه العوالم ويحيط بما ويهيمن عليها وجه من أهم وجوه عظمته وتعالیه وإمكاناته المطلقة يتنزل بأحرف وكلمات وعبارات تشبه في بعض جوانبها ما يتخاطب به الناس. أنه يتنزل إليهم تنزيلاً من رفيع الدرجات ذي العرش، الذي يلقي الروح من أمره على من يشاء من عباده لينذر يوم التلاق، تلاقي ابن التراب مع رب الأرباب، تنزيلاً متعالياً يتجاوز حتى سماواتهم

الدنيا، يتزل فقط ليكون في تناول فهمهم ووعيتهم، يمكنهم من القيام بحق أمانتهم، والنجاح في مرحلة ابتلاهم. وعلى ثقله الشديد ظل يتزل إليهم حتى اصطفيوا له رسولاً من أنفسهم عزيز عليه ما عنتوا حريص عليهم بالمومنين رؤوف رحيم، ليتلقاه في مرحلة تزل الأخرى، ويجعله بين أيديهم فينفع قلبهم حتى يصير مرآة تعكس سائر قيمه، ويمثله في سلوكه وتعامله أمامهم، ويتلوه عليهم فتسمعه آذانهم على محدوديتها، وتفقه قلوبهم على صغفها، وتذكره أبصارهم على كلالها، وتخطه أيمانهم على سلاحتها. ففرهم منه هذا فتوهم من توهم منهم أنه من جنس خطاهم فحاولوا الهيمنة عليه بقوانين خطاهم، وقواعد لغتهم، وما تعارفوا عليه في اشتقاقات ألفاظهم وتصاريح كلامهم.

لقد غرهم منه تزلهم فلم يدركوا حكمة الله في ذلك، وحال ذلك بينهم وبين الإحساس بعظمته وتعالیه وتجاوزه وهيمته وإحاطته فشده إلى مناسباتهم، وظنوا أنه لم يتزل إلا إليهم، ثم جعلوا منه ناسخاً ومنسوخاً، وعاملاً فاعلاً ومعطلاً، ومجماً ومبيناً، ومطلقاً ومقيداً، ومتشاهماً وموولاً، ومتواطفاً ومشتركاً، وخاصاً وعاماً، وحقيقة ومجازاً، وأطلقوا ذلك في سورة وآياته دون تحفظ أو تردد، أو تركيد منهم على أن ذلك إنما هو بالنسبة لهم ولقدراتهم وأزمانهم ومحدودياتهم، وأنه لا يمثل حقيقة القرآن في ذاته بقدر ما يمثل زوايا النظر منهم إليه.

لقد قطعوه أعضاءً وأجزاءً، ولم ينظروا إليه باعتباره يمثل نجوماً في سماء واحدة، فهي نجوم ما يهتدون، وليست نجوم ما يحكمون.

لقد كانت أكرم الأزمات الإنسانية مع ما أنزل الله من كتاب إلى البشر ليست في رفض تلك الكتب أو عدم الإيمان بأنها من عند الله، فذلك أمر لا تصعب معالجته، ولكنها تكمن في تعامل من أنزلت إليهم معها تعاملاً بشرياً محكوماً بما تعارفوا عليه فيما بينهم من مألوف لسانهم، وأنه ليس سوى ذلك، وتجاهلهم للفرق

الكبير بين اللغة حين يستعملها الإنسان للتعبير عن مكنوناته، واللغة حين يستعملها خالقه ليضمناها نوره وهدايته لخلقه.

إنَّ الجمل والعبارات في هذه الحالة لا تكون مجرد جمل وعبارات، بل تصبح آيات كالشمس والقمر وسائر الآيات الإلهية الأخرى، وتطوي هذه الآيات في جوارحها ما تطويه من الهداية والنور والمعاني والإجابات التي تتكشف عبر العصور بتكشف وظهور حاجات الأمم والعصور وأسئلة ومسائل الحياة وأزماتها فكانَّ المعاني تنزل مع بروز الأزمات والمشاكل والأسئلة فإذا كانت الجاهلية العربية قد استحالَت إلى إسلام خلال ثلاث وعشرين عاماً، فأَي عصر تال وأية بيعة أخرى يمكن أن تجعل من أسئلتها أسباب نزول للمعاني الجديدة التي تنطوي الآيات عليها، ولا تبخل بتقديمها لمن يحتاجها. كل ما في الأمر أنَّ الجاهلية العربية كانت نجحوم القرآن تنزل عليها لمعالجة أزماتها وتحويلها إلى الإسلام. فالقول القرآني يأتي بعد أن تقوم الأزمة في البيعة، وتصوغ البيعة السؤال وتنتظر الوحي. أما في العصور التالية لعصر التحويل على المتلقي الأول عليه الصلاة والسلام فإنَّ القرآن كله موجود، وعلى البيعة ذات الأزمة أية بيعة أن تصوغ أزماتها في شكل أسئلة محددة وتنحى إلى القرآن المجيد بما ضارعة مفتقرة وتطرح بين يديه و"قفوره"، كما يقول ابن عباس، مرة بعد مرة لتحصل منه على الجواب الشافي. فقد يقود القرآن إلى الكامن فيه والمضمر، وقد يقودها باتجاه التاريخ تستنطقه، ونماذج الأمم السابقة تسألها عن أخبارها، والأشباه والنظائر لتحللها وتستخرج دلالاتها. وبظل أخذاً بزمامها هدى واستنارة في رحاب الكون كله، طأويأها المسافات كلها حتى يمنحها حلولها، وينهي مشكلها، فهو رائد لا يكذب أهله، ولا يخذل جنده، وها لا تلتبس عليه السبل.

الكتاب الذي بين أيدينا:

بداية أود أن أؤكد أنّ هذا الكتاب لن يستفيد منه القارئ الذي يرغب بقراءة كتب تتحدث له عن فضائل القرآن المجيد، والثواب العقيم الذي أعده الله للذين يقرؤونه، فكتابنا هذا لا يقدم للقارئ كثيراً في هذا الصدد.

كذلك من الصعب على طلاب "علوم القرآن" التراثية أو الباحثين في هذا الجانب من المعارف المتعلقة "بكتاب الله تعالى" أن يستفيدوا منه كثيراً وإن كان فيه إلمام ببعض هذه العلوم. ولعل الذين يستطيعون الاستفادة بهذا الكتاب ثلاث طوائف من القراء وطلبة العلم:

الطائفة الأولى: طلبة البلاغة واللغويات والألسنيات والمعنيون بفقه اللغة، وفلسفتها.

الطائفة الثانية: طلبة "أصول الفقه" الذين لهم باع "طويل وعناية خاصة" بمباحث الألفاظ والمباحث التي اعتبرت مشتركة بين الكتاب والسنة النبوية وآثارها في الأحكام الشرعية، وكذلك طلبة "علوم القرآن" في هذه الجوانب.

الطائفة الثالثة: طلبة الفكر والفلسفة، فالكتاب على وجازته قد اشتمل على جملة كبيرة من القضايا الهامة التي لن تسهل معرفة أهمية ما وصل إليه المؤلف الفاضل فيها على أمثال هؤلاء. لقد كان المؤلف الكريم على إطلاع واسع على أسرار البلاغة العربية يوازيه إطلاع واسع على تطور "العلوم اللغوية والألسنية"، وما ولّده هذا التطور من علوم كـ "السيميوطيقا" (Symantics) التي تدرس أنظمة العلامات التي يتلعبها الإنسان ليدرك بها واقعه ونفسه.

وكذلك الإضافات الكثيرة التي أضافها تطور الدراسات اللسانية إلى علم "الهرمنيوطيقا" (Hermeneutics) وغيره.

كما أن الدكتور منير كان على إدراك تام لمعطيات "المادية الجدلية" ومنهجها في التعامل مع النصوص تأويلاً وتفسيراً أو تفكيكياً وتركيبياً. ومع ذلك فقد استطاع بليمانه بالوحي الإلهي، وفهمه لطبيعته ألا يستوعب من ذلك ما يتفق مع منهجه، ويتجاوز ما لا يتفق. وأن يوظف سائر تلك للمعطيات لخدمة كلام الله تبارك وتعالى وحسن فهمه. فلم يستدرج إلى تحكيم تلك المعارف البشرية في الوحي، وبذلك استطاع تجاوز ما سقط فيه آخرون من تأويلات واستنتاجات؛ بل استطاع أن يجعل من جهده العلمي المضني هذا عامل اتصال مع التراث الإسلامي في البلاغة والأصول وعلوم القرآن وفقه اللغة بدلاً من أن يحدث مع تلك العلوم كلها قطيعة معرفية كما فعل الكثيرون.

لقد استطاع الدكتور منير أن يتجاوز حنفي وأركون ونصر أبو زيد ودك الباب وشحور... وغيرهم، ويعالج كثيراً من إشكاليات علوم القرآن الموروثة من خلال منهج حكم القرآن المجيد في تلك المعارف الإنسانية النسبية بدلاً من تحكيمها في القرآن الكريم - كما فعل غيره - فخلص إلى نتائج تمثل وصلاً لما انقطع وتوقف من تراثنا في هذا المجالات. فحاجت آراؤه واستنتاجاته سلسلة هيئة قادرة على الوصول بيسر لتعالج قضايا كبرى بما يمكن تسميته بأسلوب "السهل الممتنع". فعالج قضايا "أسباب الروي" و "الناسخ والنسخ" و "وحدة القرآن البنائية" ودلالاتها و "التناسب" وقضية "المجاز". وقد كان المؤلف الفاضل موفقاً غاية التوفيق في بيانه "لفاعلية التعبير" في النص القرآني، وتوضيحه كيفية تكشف النص القرآني الكريم عن معانيه عبر العصور دون انفصال عن طبيعة اللغة التي نزل بها، ودون وقوع في مناهات التأويل، ودهاليز الباطنية.

وهذه القدرة في الخطاب القرآني المجيد وجه من وجوه إعجازه وتساميه وتعاليه ليستطيع القرآن هداية البشرية وقيادتها من مرحلة لأخرى حتى يبلغ بها مرحلة "العالمية" التي تصبح فيها البشرية - كلها - كما بدأت أسرة واحدة خلقت من نفس واحدة وجعل منها زوجها وبث منها رجالاً كثيراً ونساءً، وصاروا شعباً وقبائل لتتعارف وتتألف، وتؤدي مهمة الاستخلاف.

لاشك أن في الكتاب مجالاً للملاحظة شأنه شأن أي عمل بشري يدور حول أعظم نص إلهي عرفه الوجود، لكن ما يقدمه الكتاب للدراسات اللغوية ودراسات علوم القرآن أكبر من أية ملاحظة يمكن أن تثار حول بعض أطروحاته. وإذا كنا نتفق مع الأستاذ المؤلف في كثير من أطروحاته فنذلك لا يمنعنا من الملاحظة على بعض ما ورد، خاصة في الفصلين الأخيرين من الكتاب وفي مواقع متناثرة منه، لكن حرصنا على أن يقوم علماء مثل الدكتور وليد منير بعرض تلك القضايا من منطلق الالتزام بالإسلام والإيمان بالقرآن يجعلنا نتجاوز عن بعض الهنات الهيئات لترك لعلماء قادرين بحال النظر فيها ومناقشتها مع المؤلف الفاضل. فليس من العدل مع القرآن الكريم أن تظل هذه البحوث وقفاً على مستشرقين أو تلامذة المستشرقين، ويكون موقف علماء المسلمين مجرد ردود فعل لما يقدمه الآخرون حول كتاب الله تعالى.

وبعد فهذه دراسة الأخ الدكتور وليد منير "النص القرآني من الجملة إلى العالم" نضعها بين أيدي القراء الكرام سائلين العلي القدير أن ينفع بها .. إته سميع مجيب.

مقدمة

يُمَثِّلُ هذا الكتاب محاولةً للفهم والتحليل والتأويل في آن. وهي محاولةٌ تكتنفها صعوباتٌ متعددة، ولكنها تظلُّ ضروريةً ومُلِحَّةً في غير حالة.

لقد أعاد النصُّ القرآني صَوْنُ العقل والوجدان العريين. وعلى أساسٍ من أفكار هذا النصِّ قامت حضارةٌ كاملةٌ أثَّرتْ تأثيراً عظيماً في مجرى التاريخ الإنساني.

كان النصُّ القرآني خطاباً فاعلاً استغرق به رداً من الزمن حتى تمَّ واكمل وكان جمعُ النصِّ من مصادره المتفرقة وتدوينه بمثابة التحديد الأخير لبروزه الطبوغرافي بوصفه كتابة. وهكذا انتقل النصُّ للقدس من فضائه الشفاهي إلى فضاءٍ آخرٍ مكتسباً دلالة المُوَحَّدَة.

امتلك النصُّ القرآني رؤيةً شديدة الثراء للوجود، وطَرَحَ تصوُّراً متميزاً لكيثونة الإنسان في الزمن. ولن تُجاوِزَ الصوابُ عندما نقولُ إنه اشتبك اشتباكاً حقيقياً مع الواقع التاريخي، وإنه عارض حركة الإنسان في العالم ودخل في جدلٍ طويلٍ معها لكي يُغيِّرَ فيها أو منها. كما أنه خرج، بخصائص تشكيله، على أشكال القول المعروفة، وانتزع لنفسه مكاناً خالصاً له. لذلك كله، صار النصُّ القرآني محوراً لعددٍ من الدراسات والأبحاث المهمة. ولكن كثيراً من هذه الدراسات والأبحاث (التي يستوي في ذلك قديمها وحديثها) حاول أن يُقَلِّبَ على النصِّ بعداً واحداً من بُعديه، ويشدَّ نحو ذلك البعد. وقد أفضى هذا التغليب الدائب إلى استغراق النصِّ في التاريخ (أسباب الدؤل وهتاسباته) أو استغراقه في القيم العامة والمطلقة. ومن ثمَّ فقد ضاعت، في أغلب الأحيان، فرصة اكتشاف العلاقة المُستترة بين الوحي والوجود بمستوياتها المختلفة.

تطمح محاولتي هذه إلى مقارنة النصِّ القرآني مقارنةً جديدةً بأدوات جديدة دون أن تُسقط من حُسبانها أصالة العلاقة بين النسيء والمتعالي، بل تتوقَّفُ توقُّفاً الخاصَّ إلى إضاعة هذه العلاقة وإشباعها.

اعترفُ أخيراً أن مكابدة النصِّ القرآنيَّ مكابدةً تتطوي على لذةٍ غير محدودة. ولعلَّ تأملهُ، مرةً بعد مرة، وعدَّ دائماً بانفتاحٍ على أفقٍ أوسع: إنه النصُّ الذي يهبُّ العقلَ حضوره وبصيرته، ويمدُّ جسدهُ العَالِي بين اللغة والحقيقة.

وقد لا يفوتني أن أذكرَ ذنبي هؤلاء الذين حظيت بقراءتهم أو الحوار معهم أو الإفادة من آرائهم وتصوراتهم فدفعوا خطاي قُلُماً، وأضافوا إلى حصيلة معرفتي الكثير. ومن هؤلاء: الدكتور عبد القادر محمود، والدكتور محمد شكري عياد، والدكتور تمام حسان، والدكتور مصطفى ناصف الذي فَجَّرَ بداخلي (من خلال عكوفه على تأصيلِ سؤالِ الهوية) نبهاً ضافياً من الأشواق والتأملات. فإليهم وإلى كل من أهتمني، بذكاءٍ وروحهم، فكرةً أو تساؤلاً أعمق آيات العرفان.

الفصل الأول

النص بوصفه خطاباً

الفصل الأول النص بوصفه خطاباً

يُمَثِّلُ الخطاب جملةً من المنطوقات أو التشكلات الأدائية التي تنتظم في سلسلة معينة لتنتج — على نحو تاريخي — دلالة ما، وتحقق أثراً مُعَيَّناً. ويخلقُ الخطاب تفاعلاً حوارياً مع المجال الاجتماعي الذي يُعدُّ مهاداً لتلقي موضوعه، فيتجادل مع غيره من الخطابات ويشترك مع وعي المُخاطَبِينَ في محاولةٍ لدفعهم إلى حقل قناعاته.

والخطبُ في اللغة سببُ الأمر من الأمور، نقول: ما خطبك؟ أي ما أمرك، وخطابه بالكلام مخاطبةً وخطاباً أي وجهُ قوله إليه.

للخطاب إذنٌ بعد اجتماعي لافت لأنه يحفر مجراه خارج ذاته. وهو يتحرك وفقاً لاستراتيجية مطاطة بعض الشيء لأنه ينحو — في ظروف بعينها — منحى السبحال.

يضع الخطاب في اعتباره الواقع والسياق وحالة المُخاطَب، فيحاول — غالباً — أن يجد برهانه الأخير عبر حركة تتردد بين اتجاهين: قوته البلاغية من ناحية، والظرف الإنساني الذي يشكِّله المثلث السابق من ناحية ثانية.

إن "متطلبات المتلقي (...)" تؤثر في تنظيم خطاب المنتج^(١) هذا هو الأساس الذي ينبغي أن يفهم من خلاله مصطلح الخطاب. بذلك يكون الخطاب عملية "صيرورة" تنطوي على الإثبات والنفي في آن. ولا تنمُّ التعارضات التي تطفو على سطح الخطاب سوى عن طبيعة المجاوزات المرحلية التي يمر بها الخطاب أثناء شقِّ طريقه إلى المعنى. إن المحور التشريعي في النص القرآني يرتكر ارتكازاً مؤكداً على تحولات الخطاب. ويُلَوِّزُ هذه التحولات، في مجموعها، فاعلية الحوار مع العالم الذي يسعى فاعل الخطاب إلى تغييره أو إعادة تركيب عناصره.

(١) صلاح فضل: بلاغة الخطاب وعلم النص، عالم المعرفة، الكويت، رقم ١٦٤، أغسطس

وتمثل إرادة الخطاب في احتكاكها بإمكانات الواقع اختصاراً لهذا الواقع. وتبدو كما لو كانت تطرح عليه هذا السؤال: إلى أي مدى تستطيع التجاوب معي؟ وإلى أي مدى تستطيع مجاوزة النقص الذي يحتوي مسار أفعالك؟ وتحولات الخطاب ما هي إلا قياس متدرج لطاقة الإنسان على استيعاب إرادة ذلك الخطاب والتوافق مع قوته.

في هذا الإطار فقط، يسعنا أن نفهم ظاهرتين مهمتين فهماً صحيحاً: الظاهرة الأولى هي التنجيم (نزول القرآن مُفَرَّقاً)، والظاهرة الثانية هي الناسخ والمنسوخ. وبداءة يكسب تنجيم القرآن دلالة من كونه انفتاحاً على حركة الزمن فيما يكسب النسخ القرآني دلالة من كونه انفتاحاً على حركة الفعل وتغيرها داخل حركة الزمن. ويعني ذلك أن الخطاب — على أحد المستويات بتحدد بوصفه فعلاً مؤثراً في فعل تاريخي يتشكل وفقاً لآنية ما. وهو (أي الخطاب) يتألف مع بعض عناصر تلك الآنية فيما يختلف مع البعض الآخر. وتنهض استراتيجيته — بدءاً من هذه الثنائية — على استقطاب عناصر الاختلاف إلى مجال الائتلاف بصورة تدريجية، وذلك من خلال ثلاثة محاور هي:

١) المحاجة البلاغية.

٢) تأكيد استجابة بعض الوقائع المتكررة لمنطق الخطاب الداخلي.

٣) اقتراح بدائل عملية تحل محل النموذج السائد في الواقع.

إن قوة الخطاب القرآني لا تنفصل، في الحقيقة، عن عرض فهمها للطبيعة التاريخية المتحركة التي تشكل حياة الإنسان وتغرس فيها دوافع شتى ونزوعات متوقفة. ولا شك أن هذه الدوافع والنزوعات تؤسس معرفة ناقصة بالذات وتُشَوِّش تشويشاً واسعاً على إصغاء تلك الذات لأعماقها. ولكن الخطاب القرآني يمتلك قدراً كبيراً من تأثيره النافذ عبر تمثيله لعاطفة التجاوز عن الضعف الإنساني في حدود معينة. إن العادة تمثل قوة طاغية. ويتوقف امتصاص هذه القوة على تمكن الخطاب من بث قيمة الجديدة رويداً من خلال سياسة طويلة المدى. نستطيع أن نرى في الخطاب القرآني، إذن، (مخططاً قصدياً) لاحتواء الآنية التاريخية في كليته الشاملة.

إن الخطاب يؤسس الفعل بصورة مباشرة ويحدد أثره وغايته. ولذلك فهو يعبر — في ذروة انشاقه — المسميات والصفات ما أمكن، مُفجراً كوامنها الساكنة في دلالات الأفعال. كأنه يشق قناة التوصيل السمعية إلى بقية الخواص ليملاً المشهد الحركي بمضمونه:

﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (١) خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ (٢) اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (٣) الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (٤)﴾ (العلق: ١-٤).

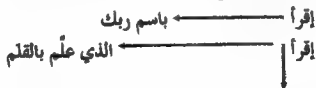
﴿يَا أَيُّهَا الْمَوْمِلُ (١) قُمْ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلاً (٢) بَصُفْهُ أَوْ الْقَصَ مِنْهُ قَلِيلاً (٣) أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً (٤) إِلَّا سَتْلَفِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَلَاثاً (٥) إِنَّ ثَلَاثَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْناً وَأَقْرَبُ قِلَاباً (٦) إِنَّ لَكَ لِي أَثْهَارَ سَبْعَاً تَطْوِيلاً (٧) وَادْكُرْ اسْمَ رَبِّكَ وَتَنَتَّلْ إِلَيْهِ تَتَبِلاً (٨)﴾ (الزمل: ١-٨).

﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ (١) قُمْ فَأَنْذِرْ (٢) وَرَبُّكَ فَكَبِيرٌ (٣) وَتَبَارَكَ فَطَهَّرَ (٤) وَالرُّجْزُ فَاهْجُرْ (٥) وَلَا تَمَسَّنْ فَتُسَكِّرُ (٦) وَلِرَبِّكَ فَاصْبِرْ (٧)﴾ (الدثر: ١-٧).

﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى (١) الَّذِي خَلَقَ فَسُوَّى (٢) وَالَّذِي قَلَّبَ فَهُدًى (٣) وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَى (٤) فَجَعَلَهُ خَئِثًا أَخْوَى (٥) سَتَقَرُّكَ فَلَا تَنْسَى (٦) إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّهُ يَعْلَمُ الْجَهْرَ وَمَا يَخْفَى (٧) وَلَسَوْفَ لَلْكَسْبِ (٨) فَذَكْرٌ إِنَّ كَفَعْتَ الذَّكْرَى (٩)﴾ (الأعلى: ١-٩).

هنا يؤدي تمثيل الإنسان والأشياء والعلاقات على هذه الحال من (الفعل) و (الدعوة إلى الفعل) إلى تأكيد (الوظيفة الأنطولوجية للخطاب الاستعاري الذي يجمع بين المحاكاة والإشارة) ^(١). وفي هذه الوظيفة "تبدو كل الطاقة الكامنة في الوجود وهي تولد الكفاءة المضمرة في الفعل. وعندئذ يصبح التعبير الحي هو الذي يقول الوجود الحي، على حد عبارة ريكور" ^(٢).

لنتأمل في ما انطوى عليه أسلوب الخطاب بالسور السابقة (وهي من أول ما نزل بمكة) من تراسل:



(١) بلاغة الخطاب، وعلم النص (مراجع سابق)، ص ١٥٧، ١٥٨.

(٢) السابق نفسه، ١٥٨.

* يعني التراسل هنا التبادل للمضمر بين قطبين دلاليين مختلفين ومتكاملين في الوقت نفسه.

إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا

↓
سَنَقْرَأُكَ فَلَا تَنْسَى

كذلك ما يلي من أفعال الأمر الدالة :

إقرأ } فعل تَلَقَّى
ورتل القرآن ترتيلاً

قم فأنذر } فعل تبليغ

فذكر إن نعت الذكرى

عَلَّمَ الرب "باسم ربك" الإنسان الكتابة فكان قلمه (عَلَّمَ بالقلم) وقلم الإنسان (والقلم وما يسطرون) موضوعاً لِقَسَمٍ مُّقْلَسٍ. بيد أن كتابة الله (قول ثقيل) في الوقت نفسه (كتابة / قول) لا بد له من وسيط (الوحي) ليتلقاه المتلقي الأول (الرسول) الذي يقوم فيما بعد بدور الوسيط ذاته ليتلقاه المتلقي الثاني (الناس كافة). (الكتابة / القول) أو. (النص / الخطاب) يقتضي تمييز مصدره وقوة فيضه من نبعه الأول فعل التلقي (إقرأ — رتل) وفعل التبليغ يلي فعل التلقي (أنذر — ذكر). إنه فعل متعال يستعير وجود فاعل في عالم اللامتعالى، ويقوله، ويُمثله، ويشير إليه بوصفه طاقة كامنة، تقول وتكتب، وتدلُّ على فاعلية الوجود.

وثمة..... اسم ربك
و..... نعمة ربك
و..... علم ربك
ثم..... مشيئة الله (إلا ما شاء الله)

← عام
و..... علمه مرة أخرى (إنه يعلم الجهر وما يخفى)

ويشير السياق العام إلى الجزء المحذوف قصداً (الواقع عليه النسيان) من الخطاب الأصلي رابطاً بين "الإرادة المطلقة" وعلم صاحبها "الله" بالجلي والخفي في نسيج الوجود، فيما يشير سياق الخاص إلى الحدث الناتج عن الخطاب — الحدث الواضح غير الملتبس.

(التزويل والعلم بمحتواه — التبليغ — طاعة الله وعبادته) هذه المجالات التي تدل على اقتران المعرفة (الكتاب — القلم) بالفعل والاختيار والمسئولية. لماذا كان العام يشير إلى الغائب المصرح به وكان الخاص يشير إلى الحاضر المرموز إليه ؟ وماذا يعني ذلك في إطار مفهوم (الخطاب) ؟.

ربما كانت الألوهية، بما هي صفة الإله المعبود الذي يدين له الناس جميعاً بالطاعة، تقتضي أن تنسب إلى حضورها وحدة حرية التشكيل التاريخي للخطاب بما يعنيه ذلك من تدرُّج وانتقال دائيين في مستويات التوجيه والتحكُّم. ولكن الربوبية، بما هي صفة المرئى المخصوص لمرئى بعينه، تقتضي أن تُثبِتَ قيمته النهائية على شكل علم وسلوك معا في وعي هذا الربيب الذي يُمثَلُ في الزمان والمكان التاريخيين دعوتها الشاملة الممتدة، ضارباً بنفسه مثلاً على إمكانية العلو.

وفي إطار مفهوم الخطاب تصبح هيئة المُخاطَبِينَ للدخول في مواجهة إيجابية مع ذواتهم لاستيعاب حقائق لم يأتلفوا معها من قبل خطوة واسعة في اتجاه الهدف. ونَحَسِّدُ هذه المبادرة مدى علم المخاطب ومدى تعاطفه في آن. كما يتأكد من خلالها ذلك الوعد بإمكانية المجاوزة؛ مجاوزة كل ذات مقصودة بالخطاب علاقتها العامة التي تُمثَلُ حداً أدنى للصلة بين صاحب الخطاب ومتلقيه إلى علاقة شديدة الخصوصية به، ما دامت هذه الذات تنحو شيئاً فشيئاً نحو تخطي نقصها الذي أيقظت الكلمات وعيها بوجوده.

إن الواقع هو الذي يُشكِّلُ الإنسان على هذه الصورة أو تلك. ولكن الواقع بدوره يتشكل بواسطة الإنسان. ونماذج الأفكار والقيم أو أنماطها **TYPES** — تلك التي تُعبِّرُ عن مجموعة من التصورات الخاصة وترجم قابليتها للتطبيق في الواقع — هي التي تؤسس نزوع التعبير لدى الإنسان، وتجعل منه قابلاً لإعادة تشكيل ذاته. ومن ثمَّ إعادة تشكيل واقعه.

وهذه النماذج إذ تشكل بوصفها رد فعل مضاد لقيم الثقافة السائدة سرعان ما تصبح فعلاً يصحّح الثقافة السائدة نفسها أو يُحلّ محلّها ثقافة مغايرة.

بيد أن هذه "الثقافة — البديل" ليست مفارقة بالكلية للثقافة التي تنثور عليها أو تدحضها، وإلا ما أمكن لها أن تُرسّخ أقدامها في الواقع. وهنا تبرز وظيفة "الخطاب" بوصفه موصولاً بهذه الثقافة ومتفصلاً عنها في آن.

"الاتصال — الانفصال" هو إستراتيجية الخطاب بمعنى من المعاني. ومن هذه الثنائية ينبع مفهومه، وتبلور وظيفته.

و "الخطاب القرآني" في تقنياته الأسلوبية يتمتع بكل الجماليات التي توصّل لها بلاغة المشافهة شعراً ونثراً. وهو يعتمد اعتماداً كبيراً على التحنيس الصوتي، وقوة الإيقاع، وحركية الجواز بقدر ما يعتمد على سَوَقِ المثلّي، وصَوَغِ الحكمة، ونَسْجِ القصص. وهو ينهل من وضوح الحكيم بقدر ما ينهل من غموض الشعر.

ولكنه — رغم ذلك — يفصل عن مفهومي الشعر والقصّ معاً ويتناهى عنهما.

وهو إذ ينحاز — على مستوى الموضوع والقيمة — إلى عدد من العادات الراسخة كالكرم والشجاعة والأمانة والغيرة ونجدة الضعيف، يُنذّر في الوقت نفسه بعدد من العادات الأخرى التي لا تقل عن الأولى رسوخاً كالصلف والتفاخر والاعتداد بسلطة المال والاسترقاق وإدمان الشراب والمقامرة والنظر إلى المرأة بوصفها مخلوقاً دونياً.

لننظر في الجانب الأول إلى:

﴿الَّذِينَ يُفْقُونَ أَفْوَاقَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (البقرة: ٢٧٤).

﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدِّينَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قُلُوبِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُولُوا وَأُولُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَأَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شَحْنًا لِنَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (الحشر: ٩).

﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ﴾ (الزمنون: ٨).

﴿وَأَنْ اسْتَضَرُّوْكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ الضَّرَرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ يَتَّبِعْكُمْ يَمِيقًا وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (الأنفال: ٧٢).

﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَابًا وَبِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَالْأَخْيَارِ ذِي الْقُرْبَى وَالْأَخْيَارِ الْجَنِّبِ وَالصَّاحِبِ الْجَنِّبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا﴾ (النساء: ٣٦).

ولننظر في الجانب الثاني إلى:

﴿الَّذِي جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُ﴾ (٢) ﴿يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ﴾ (٣) ﴿كَلا كَيْتَبُنَّ فِي الْخُطْمَةِ﴾ (٤)
(الهمزة: ٤:٢).
﴿وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَن تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَن تُلْغِيَ الْجِبَالَ طُولًا﴾ (٣٧).
(الإسراء: ٣٧).

﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْغَيْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ (٩١) (المائدة: ٩١).
﴿وَإِذَا الْمُؤْعَدَّةُ سَأَلَتْ﴾ (٨) ﴿بِأَيِّ ذَلْبٍ قُتِلَتْ﴾ (٩) (التكوير: ٩، ٨).
وظننا أن غاية "الخطاب القرآني" في تفاعله المتدرج مع الواقع، وفي تعامله المرن مع اللحظة التاريخية، تكمن في تحقيق نموذج العدالة.

ذكر عبد الرحمن بن الجوزي في كتابه (نواسخ القرآن): روى سفيان عن الزهري عن سالم عن ابن عمر أنه تلا هذه الآية "إن يُبَدِّلُوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله" فدمعت عيناه فبلغ صنيعة ابن عباس فقال: يرحم الله أبسا عبداً الرحمن، لقد صنع ما صنع أصحاب الله حين نزلت فنسختها "لا يكلف الله نفساً إلا وسعها" (١).

وقال قتادة بن دعامة السدوسي في "كتاب الناسخ والمنسوخ".

﴿إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾ (آل عمران: ٥١)، أن يطاع فلا يعصى، ﴿وَلَا تَمُوتُوا إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ (آل عمران: ١٠٢)، نسختها الآية في التغابن: ﴿فَاقْبَلُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَأَسْمِعُوا وَأَطِيعُوا وَأَلْفِقُوا خَيْرًا لِّأَنفُسِكُمْ وَمَنْ يُوقِ

(١) الحافظ جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي: نواسخ القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ص ٩٩.

شَحَّ لِنَفْسِهِ فَأَوَلَيْكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (١٦)﴾ (التفاسين: ١٦). وعليها بايع رسول الله ﷺ على السمع والطاعة ما استطاعوا^(١).

وذكر عبد الرحمن بن الجوزي أيضاً: في قوله عز وجل ﴿إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ﴾ قال ابن عباس فرض عليهم أن لا يفر رجل من عشرة ولا قوم من عشرة أمثالهم، وقال فجدد الناس ذلك وشق عليهم فقلت الآية الأخرى ﴿الآن خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ خِفَافًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ﴾ (الأخلاق: ٦٦)، فرض عليهم أن لا يفر الرجل من رجلين ولا قوم من مثلهم.^(٢) وذكر قتادة:

وعن قوله عز وجل: ﴿نَسْأَلُكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ﴾ القمار كله ﴿قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَتَاعٌ لِلْفُنَاسِ﴾ (البقرة: ٢١٩). وضمهما ولم يحرمهما، وهى لهم حلال يومئذ، ثم أنزل الله عز وجل بعد ذلك هذه الآية في شأن الخمر، وهى أشد منها فقال ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾ (النساء: ٤٣)، فكان السكر منها حراماً عليهم. ثم إن الله عز وجل أنزل الآية التي في سورة المائدة فقال ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّا جَعَلْنَا الْخَمْرَ وَالْمَيْسِرَ وَالْأَزْلَامَ رِجْسًا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوا أَعْيُنُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ...﴾ إل قوله: ﴿فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ (المائدة: ٩١، ٩٠)، فجاء تحريمها في هذه الآية قليلها وكثيرها، ما أسكر منها وما لم يسكر^(٣).

ولقد ظل القرآن يترل بخموصاً مدة عشرين سنة أو يزيد، ويعلل الخطاب القسري بصيغة التوكلم، الذي هو الله، هذه الظاهرة انطلاقاً من تقديره للحالة البشرية فيقول من زاوية رؤيته للمتلقى الأول (المخاطب):

﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً﴾ (٣٢)﴾ (الفرقان: ٣٢)

(١) قتادة بن دعامة السدوسي: كتاب النسخ والنسخ في كتاب الله تعالى، تحقيق حاتم صالح

الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٥، ص ٣٨.

(٢) نواسخ القرآن (مرجع سابق)، ص ١٦٨.

(٣) كتاب النسخ والنسخ (مرجع سابق)، ص ٣٥، ٣٦.

ويقول من زاوية رؤيته للمتلقى الثاني (المخاطبين) «وَقَرَأَا لِرَبِّهِمَا إِسْرَءِيلَ عَلَى الْنَّاسِ عَلَى مَكْثٍ وَتُنَزَّلُ الْآيَاتُ» (الإسراء: ١٠٦).

وعلى حين تأسس زاوية النظر الأولى على معنى نفسي محض، فإن زاوية النظر الثانية تتأسس على معنى نفسي — اجتماعي. وقد انتبه قدامى العلماء إلى المعنى النفسي في توجه العموم فقال مكي بن أبي طالب:

إن نزول القرآن أدعى إلى قبوله إذا نزل على التدرج، بخلاف ما لو نزل جملة واحدة، فإنه كان ينفر من قبوله كثير من الناس لكثرة ما فيه من الفرائض والمناهي^(١).

وقد مثلت ثنائية (المقال والمقام) مناط الخطاب القرآني وحددت معاملة. وسلك الخطاب في ذلك مسلكين لم يخلط بينهما كما يقول صبحي الصالح أحد علماء المحدثين: تدرج التشريع، وتأخير البيان لوقت الحاجة. فمن الأول مسائل كالخمر والميسر والقتال واسترقاق الأسرى، ومن الثاني مسائل كالصلاة والصوم والزكاة^(٢).

إن نموذج العدالة المنشود — كما يتضح ذلك في تضاعيف الخطاب — ليس نموذج العدالة الاجتماعية فحسب، ولكنه نموذج العدالة الأخلاقية في صورتها الوجودية الفردية أيضاً. ولعل الخطاب القرآني قد نظّر إلى هذين النموذجين بوصفهما نموذجين متماهين يصعب فصل أحدهما عن الآخر. وفي هذه النظرة — رغم التقاطع الذي ينشأ بينها وبين نزوع الحرية الفردية لدى الأفراد — يقوم الحب — مرة أخرى، بتأكيد ذاته في صميم عمل العدالة.

ومن الطريف أن لفظ "الخطاب" نفسه قد ورد في القرآن على ثلاثة معانٍ كلّ منها يكمل الآخر ويُنمّئُه. فمرة حمل اللفظ معنى "التوجه بالحديث" في قوله تعالى: ﴿زُبُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الرُّحْمَنِ لَا يَمْلِكُونَ مِنْهُ خِطَابًا﴾ (النبا: ٣٧).

وفي مرة ثانية حمل اللفظ معنى "التفضيل للكلام والمعاني" في قوله: ﴿وَهَذَا مِلْكُهُ وَإِنَّهُ الْحَكِيمُ وَقَلَّ الْخَطَابُ﴾ (ص: ٢٠).

(١) صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٠، ص ٥٦.

(٢) السابق نفسه، ص ٥٨، ٥٩.

وفي مرة ثالثة حمل اللفظ معنى "الجدال والحجاج" في قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ سِتْعُ مِائَتِينَ نَفْسَةً وَلِيَّ نَفْسَةٍ وَاحِدَةٍ فَقَالَ أَكْفَلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ (٢٣)﴾

(ص: ٢٣).

أما عبارة "قل" التي تدل على فعل "الكلام بما في هذا الخطاب" فقد تكررت أكثر من ثلاث مئة مرة في القرآن الذي لا يتعدى مجموع سورته مئة وأربع عشرة سورة. كان القرآن خطاباً متشبعاً إلى أقصى درجة بـ "التبعية إلى فعل المخاطبة" وتأكيداً حاداً أن يبلغ الحضر على هذا الفعل — عديداً — ما يقرب من ثلاثة أضعاف عدد السور التي تحتويه.

يقول "بول ويكور": "لنطلق كلمة نص على كل خطاب تم تثبيته بواسطة الكتابة. إن هذا التثبيت أمر مؤسس للنص ذاته ومقوم له" (١).

والنص — تأسيساً على ذلك — هو الترتيب الطبوغرافي للخطاب. النص هو الخطاب المثبت أو بمعنى آخر:

النص = الخطاب — المحلوف منه.

حيث إن الخطاب = النص + المحلوف من الخطاب

وينقسم "محلوف الخطاب" هنا إلى ثلاثة أقسام:

(١) للنسخ تلاوة (وهو باصطلاح علوم القرآن المرفوع سواء حكماً وتلاوة أو تلاوة فقط).

(٢) للنسي أو المستبعد بالنسيان (وهو المشار إليه في "ما ننسخ من آية أو ننسها" وفي "منقرتلك فلا تنسى. إلا ما شاء الله" ..).

(٣) للمستبعد بدم التواتر (وهو ما يعبر عنه قدامى العلماء بقولهم إن أخبار الأحاد ظنية لا قطعية).

ويتبقى لدينا في النص من تاريخيات الخطاب أو نسيباته شيء واحد هو المنسوخ بالحكم دون التلاوة. وذلك هو "الحفرية المعرفية" الوحيدة التي يتركها لنا الخطاب، بوصفها أثراً دالاً عليه في النص.



المشترك الثابت بين الخطاب والنص

وَيُمَثِّلُ الْمُشْتَرَكُ الثَّابِتُ بين الخطاب والنص (مَشْهُدًا من التقاطعات) يحفظ تحت سطح التضاد بإيقاع التوافق الخفي. وبإنعام النظر قليلاً في تقاطعات المشهد نستطيع إدراك ما يلي: أن ظاهر التناقضات يفصح عن حضوره دوماً على مستوى التجسيدات الجزئية. فإذا تم تجريد المبادئ الأصلية من هذه التجسيدات الجزئية ظهر الأنساق. فكل وحدة ناسخة أو منسوخة تغلب على عزلتها الدلالية عن طريق اندماجها في أخرى مما يفرز وحدة دلالية أعلى تتميز بكونها أكثر تركيباً.

ويقوم "المشترك النص-الخطابي". فيما أرى.

بواحد من ثلاثة أدوار هي:

(١) الإشارة إلى حقيقة على هيئة مثال. ولا تتجسد هذه (الحقيقة — المثال)

تجسدها الآن سوى من خلال مقابلتها بالواقع — التاريخ أو رصد تعارضاتها معه. وهذا هو شأن النص القرآني في عدة مواضع، فبعض التعارضات المثبتة في النص تنهض بوظيفة محددة هي محاولة إعلاء القوة النفسية للإنسان وإثباتها لكي تصل إلى ذروتها. وهذه الإمكانية المفتوحة للإعلاء تسهم — كلما تصاعدت درجة — في صوغ شروط الكينونة الحقة: الصدق مع

الذات، الإحساس بالمسؤولية الكاملة عن هذا الوجود، التخلص من رغبة امتلاك الذات والأشياء، التفرد، الفاعلية، إرادة العطاء والمشاركة:

الواقِع	الإمكانية
<p>﴿قُلُوا لِلَّهِ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ (التفابن: ١٦) ﴿لَئِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَرْفَعُوا مِائَتِينَ﴾ (الأنفال: ٦٦) ﴿وَإِنْ لَخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ﴾ (البقرة: ٢٢٠) ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ (البقرة: ٢٨٦) وهنا لغة تتجاوز عن نية الإنسان ما لم تتأكد في فعل.</p>	<p>﴿قُلُوا لِلَّهِ حَقَّ تَقَاتِهِ﴾ (آل عمران: ١٠٢) ﴿إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَرْفَعُوا مِائَتِينَ﴾ (الأنفال: ٦٥) ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِمَا إِلَيْهِ حِسٌّ أَحْسَنُ شَيْءٍ يَبْلُغُ أَثَلَةً﴾ (الاسراء: ٣٤) ﴿وَإِنْ لُبَدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ لَخَشَوْهُ يُحَاسِبُكُمْ بِهِ اللَّهُ﴾ (البقرة: ٢٨٤) وهي حزنٌ على عدم الحديث إلى النفس بالسوء حتى ولو لم يعقب هذا الحديث فعلٌ يوكده.</p>

(٢) إضاعة الافتتاح الجزئ على الكل، والنسي على المطلق، حيث تُمتل

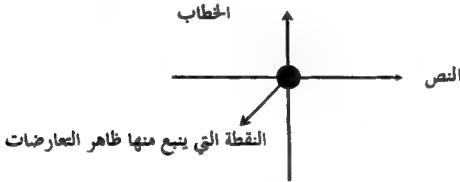
كل واقعة بما تنطوي عليه من عنصر سببي محدد إسهاماً — بدرجة ما — في تشكيل القيمة التي تنظمها مع غيرها من الوقائع، نافذةً بذلك إلى لُبِّ الطبيعة والوجود.

المعنى المتعدى للواقعة	المعنى المرتبط بالواقعة
﴿ قَاتِلُوا قَوْمَ بَنِي نُدَاجَةَ ﴾ (البقرة: ١١٥)	﴿قَوْلٌ وَجْهَكَ حُطْرُ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ حُطْرَهُ﴾ (البقرة: ١٥٠)
﴿ خُذِ الْعَرْشَ وَأَثْرُ بِالْعَرْفِ وَأَعْرِضْ عَنْ الْجَاهِلِينَ ﴾ (الأعراف: ١٩٩)	آية السيف: ﴿ قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ﴾ (التوبة: ٢٩)
﴿ قُلِ اللَّهُ تَمَّ ذَرْبُهُمْ فِي عَوَظِهِمْ يَنْقُوتُونَ ﴾ (الأنعام: ٩١)	قال سعيد بن جبور: نسخ السيف الأمر من المشركين.
﴿ قُلْ لِي عَمَلِي وَلَكُمْ عَمَلُكُمْ ﴾ (يونس: ٤١)	
﴿ وَيُطْعِمُونَ الطَّامَ عَلَى حَبِّهِ مَسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا ﴾ (٨) (الإنسان: ٨)	
﴿ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴾ (٣) (البقرة: ٣)	قال إمام أهل المدينة أبو جعفر المعزومي: نسخت آية الزكاة كل صلقة كانت قبلها.
﴿ وَمَا أَذْرِي مَا يَفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ ﴾ (الأحقاف: ٩)	﴿إِنَّا فَتَقْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا (١)﴾ (الفتح: ١)

هنا يختلفي ظاهر التعارض الدلالي بين كل مُتَعَدٍّ ولازم، وبين كل عام ومخصوص، وبين كل منسوخ وناسخه، إذ يجاوز المعنى المشروط بشرطه إلى دلالة كلية أكبر حين يجاوز الواقعة إلى القيمة، فيظل كامناً هناك في دائرة الشمول، مُشْعَلاً بإجماعات معناه، يسبح في اكتفاء ذاته ويرهص باكتماله.

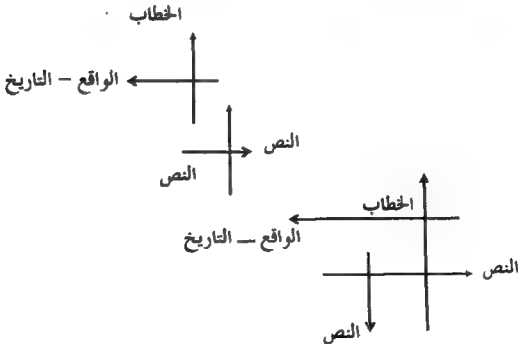
٣) الكشف عن دور الواقع - التاريخ في تشكيل نسبة الوضع الإنساني،
والتعامل مع هذا الدور بوصفه قانوناً مؤثراً أشد التأثير. ومن ثم فإن جسد الفكرة مع هذا الدور لا بد أن ينبع من فهم الواقع وتفنيد سعيه إلى خلق شروط جديدة للواقع الإنساني. ويعد التدرج في تحريم الخمر وفي الحَضِّ على المواجهة بالسلاح مثالين واضحين على ذلك. ومما لا شك فيه أن الموضوع

الخطير الذي يتعمد فيه الخطابُ والنصُ يُمَثَّلُ بالتعبير الرياضي (نقطة الإحداثيات) التي يتحدد — تأسيساً عليها — ظاهر المشهد المسكون بالتعارضات. وهذه النقطة نفسها هي التي تشي بمنظومة "المبادئ الأصلية" وقد انحلت انحلالاً في "تجسداً الجزئية" فهي تُعَبِّرُ عن الجزئيات التي تخفي في باطن تجسداً نواة المعنى الكلي.



والخطاب، إذن، يتقاطع مع الواقع — التاريخ فيما يتقاطع النص مع ذاته. بيد أن الخطاب والنص يتقاطعان كذلك في تلك النقطة التي تُمَثَّلُ في ظاهرها التباساً ما، فما معنى ذلك؟

إن معنى ذلك ببساطة — كما يتضح من الرسم التالي — أن (النص)، بما هو نص أساساً، يوازي الواقع — التاريخ كما يوازي الخطاب في الوقت نفسه.



أي أنه يُمَثَّلُ بديلاً كاملاً لهما إذ يُمَثَّلُ استقلالاً عنهما. إنه "القول اللغوي المكثفي بداته، والمكتمل في دلالاته"^(١) وقد تحدّد تماماً في شكل كتابة.

لقد أفضى تقاطع الخطاب مع الواقع إلى تعديل صغير أو كبير في ممارسة الإنسان لوجوده في العالم. ولكن تقاطع النص مع ذاته (وذلك عن طريق المشترك المُقْبِت بين النص والخطاب) قد أفضى إلى توسيع الفضاء المعرفي للإنسان وتعديد مستوياته لديه.

لقد أسس النصُّ العلاقة المعرفية — الوجودية بين المرء والوجود في أبعاده كلها بعد أن قام الخطاب بتأسيس العلاقة النفسية — الاجتماعية بين المرء والواقع. وعندما تحول الفعل ذاته إلى رؤية عبر — أنية (بما يؤكد إمكانية إعلاء الممارسة التاريخية إلى مستوى شموليٍّ من الوعي) صار النص لاهجاً باستثنائه عن الخطاب والواقع — التاريخ معاً لأنه صنع غيرهما نموذجاً الكلي، واحتوى مظهر "الصيرورة" في "كينونة" جوهرية. لقد أصبح النص (بما حققه من شروط نصيته) متعالياً.

ونصُّ الشيء في اللغة متناه. ونصُّ الشيء رفعه ومنه "منصّة" العروس بكسر الميم. ونصنص الشيء حركة، وناصية الشيء رأسه أو أعلاه. كان اللغة تدلنا عبر الفعل والمصدر والاسم جميعاً على جذر المعنى في (المنصوص — المفعول). بما يحتويه من صفتيّ الاكتمال والعلو في آن.

ويظل تأويل كل نصٍّ بما هو نصٌّ مقترناً — بدءاً من لغته وانتهاءً بتفتح هذه اللغة في العالم وافتتاحها عليه — بتفسير اكتماله وعلوّه على مناط أسرار.

ولأن الحقيقة تقع دوماً تحت الاختباء كما يقول "هيرقليطس" ولأنها مُثَبَّاة كذلك في قرارها كما يقول "باشلار" فإن مهمة التأويل تتجسد في الكشف عن علاقة الغياب بالحضور من جهة، وفي إدراك ما يصل بين أطراف الثنائيات المختلفة وما يفصل بينها من جهة ثانية.

الفصل الثاني

النص والاختلاف والدلالة

الفصل الثاني النص والاختلاف والدلالة

إذا كانت ظاهرة "التعارض" في ثنائية (الناسخ والمنسوخ) تجعل للدلالة الواحدة مستويين مختلفين هما : مستوى الواقعة، ومستوى القيمة، فإن ظاهرة "الاختلاف" التي عرّفها بعض المتكلمين قديماً "بكون الموجودين غير متماثلين وغير متضادين" ^(١) تجاوز ظاهرة "التعارض" بانفتاحها على أفق التعدد الدلالي.

إن لغة الاختلاف في النص تنطوي بطبيعتها على أكثر من دلالة مُحتملة. وهذه الدلالات المُحتملة كلها غير متماثلة وغير متضادة في آن. وما لا شك فيه أن ثراء النص ينبع من ذلك التعدد، وأن سعته الاحتمالية هي مظهر ذلك الثراء. والمدهش أن النص يؤدي هذا الدور (في اختلافه عن ذاته) من خلال ضروبٍ أسلوبية ثلاثة: الاقتصاد، والإسهاب، والمخالفة السياقية.

ينتظم الاقتصاد الأسلوبي أربع ظواهر بارزة هي فواتح السور من الحروف، والحذف، والاشتراك، وغموض مرجع الضمير.

ويعمل الإسهاب من خلال تعدد التنويعات السياقية للقصص، والتكرار. وتنطوي المخالفة السياقية على ظواهر من أهمها: مخالفة سياق العدد، والالتفات (نموذج الضمائر)، والإبدال بين حروف الصفات. ويندرج بعضُ من الظواهر السابقة تحت مصطلحين عرّفنا في مباحث علوم القرآن بـ "المُجمل" و"المتشابه" وكلاهما يتناول ظاهرة أعم هي "الغموض أو الإهمام".

و "المُجمل" هو ما لم تتضح دلالته، أو هو — بعبارة أوضح — ما له دلالة على أحد أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه ^(٢).

(١) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢، ص ٤٧.

(٢) صبحي الصالح: مباحث في علوم القرآن (مرجع سابق)، ص ٣٠٨.

و "المتشابه : هو الذي يخلو من الدلالة الراجعة على معناه، ويدخل في التشابه المُجْمَلُ والموَوَّلُ والمُشْكَلُ، لأنَّ المجمل يحتاج إلى تفصيل، والموَوَّل لا يدل على معنى إلا بعد التأويل، والمشكل خفيُّ الدلالة فيه لبسٌ وإهمال".^(١)

١. الاقتصاد الأسلوبي :

الاقتصاد نوعٌ من تكثيف الكلام واختزاله دون إخلال. وهو سمةٌ جوهريةٌ من سمات الشعرية. وقد عرّفه ابن الأثير قديماً فقال "هو أن يكون المعنى المضمّر في العبارة على حسب ما يقتضيه المعبر عنه في مولته"^(٢) وهو خلاف الإسهاب والإطالة.

ولعله — في ظواهره كلها — يشير إلى الدلالة الحاضرة لعنصر الغياب. ومن ثمَّ فهو يفتح الباب على مصراعيه أمام العقل لاقتناص "المعنى المضمّر" في الكلام حسب تعبير ابن الأثير. وقد يكون للاقتصاد الأسلوبي درجات متعددة أو متراوحة تقترب به من "الوماً" تارةً ومن "الإفصاح" تارةً أخرى. ولكنه — باختلاف درجاته — بلاغةٌ مفعمّةٌ بالإيجاء والظلال.

الحروف المفردة والمركبة في بدايات السور:

اتسعت هذه "الحروف — الإشارات" لكثير من الحدوس والتأويلات إذ أنّها تختصر الدلالة إلى صوت محض أو عدة أصوات. وعَمَدَت كَيْل الاجتهادات إلى كَشَف الدلالة الكاملة الّتي اقْتَصَدَتْ اقتصاداً في حرف صَوْبِي (ق) أو اثْنين (حم) أو ثلاثة (أل) أو أربعة (ألص) أو خمسة (كهيعص). فقال ابن عباس في (أل) : أنا

(١) السابق نفسه، ص ٢٨٢.

(٢) أحمد مطلوب، معجم النقد العربي القديم، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٩،

(جـ-١)، ص ٢٠٨.

الله أرى^(١). وقال في (كهيعص): كاف هاد أمين عالم صادق^(٢). وقال البعض إن كل هذه الحروف على اختلاف صيغها هي اسم الله الأعظم^(٣). ويرى ابن مسرّة في (كتاب خواص الحروف) أن هذه الحروف مبادئ الأشياء ومجلاها الأول في عالم القوة والإمكان:

زعم أهل العلم بالباطن أن الحروف التي في مبادئ السور هي أصل لجميع الأشياء ومنها أظهر الله علمه. وأن منها الأنبياء. وقد قال سهل بن عبد الله التستري: إن الحروف هي الهباء، وهي أصل الأشياء في أول خلقها. ومنها تألب الأمر وظهر الملك^(٤).

وفي (كتاب الطواصين) للحسين بن منصور الحلاج تشير (طس) إلى السراج والفهم والصفاء والدائرة والنقطة والأزل والمشقة والتوحيد والتزيه^(٥). فهي رَحِمٌ للأسماء والصفات والأشكال جميعاً. بيد أن ثمة ملحوظة مهمة تتعلق بكون السور التي افتتحت بها هذه الحروف تنطوي في بداياتها على "ذكر الكتاب أو معانٍ تتعلق بالوحي والنبوة"^(٦) مما لا ينبغي تفاديه أو مجازاته.

لنقرأ:

- ﴿الم(١) ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ(٢)﴾ (البقرة: ١، ٢).
- ﴿المص(١) كِتَابٌ أَنْزِلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ فِي صَنِيعِكَ خَرَجٌ مِنْهُ تَشْوِيرٌ بِهِ وَذِكْرٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ(٢)﴾ (الأعراف: ١، ٢).
- ﴿الرَّ كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ(١)﴾ (هود: ١).
- ﴿الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ(١)﴾ (يوسف: ١).

(١) مباحث في علوم القرآن (مرجع سابق)، ص ٢٣٩.

(٢) السابق نفسه، ص ٢٣٩.

(٣) السابق نفسه، ص ٢٤١.

(٤) من التراث الفلسفي لابن مسرّة، تحقيق محمد كمال جعفر، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٨٢، ص ٨٢.

(٥) الحسين بن منصور الحلاج، كتاب الطواصين، دار النديم، القاهرة ١٩٨٩.

(٦) مباحث في علوم القرآن (مرجع سابق)، ص ٢٤٥.

﴿ كهمص (١) ذُكِرَ رَحِمَتْ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكَّرْنَا (٢) ﴾ (مرم: ١، ٢).

﴿ طه (١) مَا أَرْثَقْنَا غَلِيَّتِكَ الْقُرْآنَ لَقَشَقَى (٢) ﴾ (طه: ١، ٢).

﴿ ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ (١) ﴾ (ص: ١).

﴿ حم (١) عسق (٢) كَذَلِكَ يُوحِي إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (٣) ﴾

(الشورى: ١-٣).

﴿ ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ (١) ﴾ (ق: ١).

وقد جاءت هذه "الحروف بـ" الإشارات مرتبطة بمُشارَيْنِ إليهما : الكتاب (من الكتاب والتسطير ورسم الحروف) والقرآن (من القراءة والتلاوة). ويُمثَلُ لفظ (الكتاب) نسبة ٧٥% من مجموع (المشار إليه) في سياق الحروف المُقطعة فيما يُمثَلُ لفظ (القرآن) نسبة ٢٥% فقط من المجموع نفسه في السياق نفسه. وربما وشى ذلك بدور هذه الحروف في تأكيد "نصية النص" وإبرازها بيد أن هذه الحروف تُمثَلُ أصواتاً كذلك. ويتغلب "الجهر" و "الانفتاح" و "الرخاوة" في هذه الحروف على "الهمس" و "الإطباق" و "الشدة".

والدلالة الإشارية لهذا "المُهمين الصوتي" {الجمهور، المنفتح، الرخو} دلالة مهمة. فالجهر يتفق مع الإبانة والإفصاح وقوة الحركة فيما يتصل بالأداء القرائي (لنرجع إلى القرآن بوصفه مشاراً إليه). أما الانفتاح والرخاوة فيفتقان مع الحقل العاطفي والذهني الذي تتجاوب فيه الأصوات مع معاني الحكمة والذكر والذكرى فيما يتصل بالنص أو الكتاب.

كأن هذه الحروف تختصر دلالات المقروء والمكتوب جميعاً في كينونتها الإشارية بوصفها صوتاً ورسمًا في آن. كأنها تقتصد خصائص الخطاب والنص معاً من خلال دلالة مُستَسرَّة تومضُ إذ تُرثَلُها طاقاتها الإيحائية الكامنة. والتراسل اللاشعوري بين حاسة السمع وحاسة البصر هو مناط هذه الطاقة الإيحائية الكامنة نفسها.

الحذف

إذا فهمنا الحذف ((على أسس من كونه وسيلة من وسائل الربط في السياق استطعنا أن ندرك العلاقة الدقيقة التي تربط بين عناصر الغياب وعناصر الحضور في

نصاً ما. يقول تعالى: ﴿كَلَّا إِذَا بَلَغَتِ الرَّاقِيَّةُ (٢٦) وَقِيلَ مَنْ رَاقٍ (٢٧) وَظَنَّ أَنَّهُ الْفِرَاقُ (٢٨) وَاتَّقَتِ السَّاقِ السَّاقِ (٢٩) إِلَىٰ رَيْثٍ يُؤَمِّدُ الْمَسَاقَ (٣٠)﴾ (القيامة: ٢٦ - ٣٠). يقول الزمخشري رحمة الله في تفسيره (الكشاف):

..والضمير في (بلغت) للنفس وإن لم يجر لها ذكر، لأن الذي وقعت فيه يدل عليها.

كما قال حاتم :

أماوى ما يغني الفراق عن الفقى إذا حشرجت يوماً وضاق بها الصدر
وتقول العرب: أرسلت، يريدون: جاء المطر، ولا تكاد تسمعهم يذكرون السماء (١).
والنفس أو الروح هنا تقابل - بوصفها كناية عن الحياة - الجسد الذى انسحبت منه شعلة حركته فأصبح ساكناً لا قوة فيه (التقت المساق بالساق) إذ انصرف عاجزاً عن فعل الخطو والانتقال وصار رهناً بمكانه الأخير. وحضور الجسد على هذا النحو من خلال أكثر أجزائه دلالةً علياً في حركته (الساق) أهل أن يُحسَدَ (المفارقة) الموجعة. فالحاضر في اللغة منفي في الوجود، والغائب في اللغة (النفس) حاضر في مشهد آخر هو مشهد (المرقى إلى أعلى) حيث تفصح لحظة اللقاء للوجلة عن حلولها بـ (فراق) الروح للجسد وانفصالها عنه. وعلى حين يُمَثَّلُ هذا الانفصال أو الفراق الأليم يقيناً محتوماً في تقدير الله للأشياء، يُمَثَّلُ ظناً يتأرجح بين المجهول والمعلوم لدى الإنسان (وظن أنه الفراق). وهنا أيضاً يقع الحذف على الفاعل الذي ينم - على مستوى الدلالة - عن مفعول به في الحقيقة.

كذلك يقول تعالى: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَجٍ فَأَرَاكُمْ أَنِّي فَلَا تَسْتَعْجِلُونَ (٣٧)﴾

(الأنبياء: ٣٧).

وفاعل الخلق (الله) إذ يقع عليه الحذف هنا إنما يترك للمكان خالياً للمفعول (الإنسان). وتنبئ (المفارقة) الساخرة على تجارب (غياب الفاعل / حضور المفعول) مع عجلة الإنسان أو استعجاله في إثبات حضوره البدائم في مواجهة

(١) محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأفاضل في وجوه

التأويل، دار الريان للتراث، القاهرة ١٩٨٧، ج ٤، ص ٦٦٣ .

حضور كلي أعمق منه لكنه أشد خفاءً وما يلبث هذا الحضور الكلي أن ينصح عن نفسه إقصاحاً عن طريق ((ضمير المتكلم)) فيشحن السخرية ويوصل موضوعها ((سأوريكم آياتي)) من خلال فعل الرؤية الذي يثبت (حضور الغائب) وياء النسبة التي تؤكد امتلاكه لأدلته وأقواله. إن الحذف - على هذه الصورة - يؤسس (الحضور المتمهل الصاعد للمطلق) في مقابل (الحضور السريع العارض للنسي). كأن الإنسان - بوجوده العابر - قد خلّق من اللهفة والاندفاع والحق. بل كأن هذه الأشياء مادة وجوده نفسها. كذلك يقول تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَجَعَلْنَا مَعَهُ أَخَاهُ هَارُونَ وَزَيْرًا فَقُلْنَا اقْبَلْهُمَا إِلَيْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاسْتَمِرُّواهُمْ ثُمَّ﴾ (٣٦) (الفرقان: ٣٥، ٣٦). وبين ((اذهبا)) و((دمرناهم)) تقع أحداث كثيرة لم تُذكر هنا. فقد حذفت طائفة من الجمل، وتقديرها: (فأتياهم، فأبلغاهم الرسالة، فكذبوها فدمرناهم) ^(١). ويرى بعض العلماء أن حذف هذه الجمل قد تمّ على إرادة اختصار القصة، فذكر حاشيتها: أولها وآخرها، لأنهما المقصود من القصة بطولها؛ أعنى إلزام الحجة ببعثة الرسل، واستحقاق التدمير بتكذيبهم (الزخخشي). بيد أن غياب تفاصيل الحدث التي توضّح المواقف المتبادلة بين الرسولين والقوم المكذّبين - هذا الغياب يشير هنا إلى الحضور الطاغى لفعل المحو (دمرناهم) الذي ما يلبث المفعول المطلق أن يؤكد حسمه وانتشاره (تدميراً). إن سلطان فعل المحو يزعم كل حضور إزاءه. إنه يعصف بكل ما قبله كما لو كان يقول إن (ما قبله) في الزمن قد زال بزوال المكان. كأن مثل الحدث وانعدام مثوله يستويان في لوحة الواقع ما دام المصير قد تحدّد. ولكن الفعل الماضي ((كذبوا)) يُمثّل في الوقت نفسه مصفاة لحضور ((الحدث الغائب)) إذ يشي في ثياها بكل التوقعات التي تنطوي عليها الحكاية المحذوفة. (التكذيب) هنا هو إيقاع الحضور الوحيد لمواقف الجدل والصراع. والمفارقة اللافتة تكمن في كون ((الأمس بالذهاب)) إلى القوم المكذّبين لم يضحّ سوى علامة أو إرهابٍ باغزو والتزوال القادمين حيثما، مجرد إشارة إلى الحسran وتعاسة المصير.

(١) محمود السيد شيخون : من أسرار البلاغة في القرآن، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٨٤،

الاشتراك

يعني "الاشتراك" أن يأتلف اللفظان في الصوت ويختلفا في الدلالة أو أن يختلفا في الصوت ويأتلفا في الدلالة. ومثال الأول: "عين" و"خال". فالعين قد تكون عين الماء، وقد تكون عين الإنسان التي يبصر بها، وقد تكون عين الشمس، وقد تكون النقد والدين النسيئة، والعين الديدبان أيضاً.

أما الخال فهو أخو الأم والسحاب والشامة في الوجه والأكمة الصغيرة. ومثال الثاني كل مترادف من الكلمات كالسيف والمُهَنَّد والحسام أو كالليث والحيدر والأسد.

لماذا تسمى الأشياء الكثيرة بالاسم الواحد؟ الآن المعاني — كما قال بعض القدماء — غير متناهية، والألفاظ متناهية، فإذا وزَّع لزم الاشتراك. فما بال الشيء الواحد يُسمى بالأسماء المختلفة؟ ألا يوحي ذلك بنقيض ما ظنه بعضهم، كأن المعاني متناهية والألفاظ ليست متناهية.

إن مقارنة ظاهرة "الاشتراك" من باب (اللفظ والمعنى) تقضي — حتماً — إلى التناقض والاضطراب. ولعل مفهوم "السياق" هو أقدر المفهومات جميعاً على ترجيح الدلالة المقصودة على غيرها. أقول: فجرت في الأرض عيناً، فيفهم متلقي العبارة كلمة "عين" مباشرة بما يعني عين الماء. وأقول: ذَرَفَتِ العَيْنُ دمعاً، فَتَفْتَهُمُ "العين" هنا على أنها عين الإنسان. وأقول: الخال في خده يزيدُه حُسناً، فيكون الخال بمعنى الشامة. وأقول: هطل الخال، فيكون الخال بمعنى السحاب.

ولكن ثمة "سياقاً إشكالياً" تقرب فيه احتمالات الدلالة من بعضها البعض، ويكون بطبيعته مفتوحاً على هذه الدلالة بقدر ما هو مفتوحٌ على تلك.

وينفرد "السياق الإشكالي" عادةً بكونه سياقاً مجاوزاً للوقائع حتى لو انطوى عليها، ومتعدداً للخاص حتى لو انطلق منه. وتقدير المجاز والحقيقة في هذا السياق يكون متساوياً، فالجاز فيه ينصرف — دوماً — إلى الحقيقة، والحقيقة فيه تنصرف — دوماً — إلى المجاز. إنه سياقٌ يتميز بشعيرية عالية تفتح مكنونها على أفق "الممكن".

قال تعالى: ﴿وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ﴾ (٦) (الرحمن: ٦).
قال الشريف الرضي: النجم ههنا ما نجم من النبات أي طلع وظهر^(١) وعن مجاهد: النجم نجوم السماء. والنجم — لغةً — هو النبات الذي ينجم من الأرض — كما يقول الزمخشري — لا ساق له كالبقول^(٢). والنجم — لغةً — كذلك الكوكب والوقت المضروب كما قال صاحب المختار.

واختلاف الدلالة في المشترك الذي يقع حلقةً في سلسلة "سياق إشكالي" قد يمنح هذا المشترك حزمة من الدلالات التي يتصل بعضها ببعض بقدر ما ينفصل بعضها عن البعض.

أليس "النجم والشجر" يقعان بين "الشمس والقمر" من ناحية و"السماء والميزان" من ناحية ثانية؟ ﴿الشمسُ والقمرُ يَخْضَبَانِ﴾ (٥) والنجم والشجر يسجدان (٦) والسماء رفقاؤها ووضع الميزان (٧) (الرحمن: ٥-٧). إن الشمس والقمر علامتان تشيران إلى النهار والليل. والحسبان هو الحساب المعلوم بما ينطوي عليه من إشارة إلى الوقت. ويتجاوب لفظ "حسبان" بما يعنيه من التقدير السوي مع لفظ "الميزان" بما يعنيه من الشيء نفسه. ويتصادى معنى "السماء المرفوعة" مع "الشمس والقمر" بوصفهما جزئين منها. وهكذا تسبح كلمة "النجم" في مجال يسع استجابتها لمعنى الوقت فتكون "الوقت المضروب" الذي يسجد لله مع الشجر الذي تتعاقب عليه الأوقات والفصول أيضاً فيعري في الشتاء ويخضر في الصيف. كما أن المجال يسع استجابتها لمعنى النبات الذي لا سوق له في مقابل الشجر السامق بسوقه، فكلاهما ساجدٌ عابدٌ مطيعٌ على قدره. والمجال — مرةً ثالثةً — يسع استجابتها لمعنى الكوكب أو السيار المضيء في الأفق في مقابل الشجر الثابت للغروس في الأرض، فكلاهما يصلّي رغم حركة هذا وانطلاقه وأسر ذلك وإيغال جذوره في الأعماق. كذلك يقول تعالى: ﴿فَلَا أَلْسِمُ بِالشَّقِيِّ﴾ (١٦) وَاللَّيْلِ وَمَا وَسَقَ (١٧) وَالْقَمَرِ إِذَا اتَّسَقَ (١٨) لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ (١٩) (الانشقاق: ١٦ - ١٩).

(١) الشريف الرضي: تلخيص البيان في مجازات القرآن، تحقيق علي محمود مقلد، دار مكتبة الحياة، بيروت ١٩٨٦، ص ٣٠١.

(٢) الكشف عن حقائق غوامض التبريل (مرجع سابق)، ج ٤، ص ٤٣.

والطبق الغطاء. وهو الحال كذلك. وهو الداهية من الدواهي إذ كانت العرب تسمى الدواهي بنات طبق^(١).

ونلاحظ تدرُّج الوقت في المبيوط نحو العتمة، حيث الشفق هو الحمرة التي تُرى في المغرب بعد سقوط الشمس فإذا خرج وقت المغرب دخل وقت العتمة. بما تنطوي عليه هذه العتمة من مخاوف ورغبات ونوازع تقترب بها، وبما تنطوي عليه أيضاً من نقائض لعل أبرزها ضوء القمر إذا اكتمل في استدارته. هنا يفصح عن هويته تدرُّجاً مقابل في المستوى الإنساني؛ فالإنسان كالكون لا بد أن يركب حالاً بعد حال وطوراً بعد طور (الولادة — الحياة — الموت). وفي مقابل غموض الليل وخفائه يلج الإنسان أيضاً مراتب من الغموض والخفاء يشهد بها وجوده ومصيره فكأنه يركب غطاءً بعد غطاء. وفي إطار مشهد القيامة الذي تُصوِّره سورة الانشقاق يكابد الإنسان في لحظة السؤال والمحاسبة داهيةً بعد داهيةً وهولاً بعد هول.

وفي تعبيره "طبقاً عن طبق" إشارة واضحة إلى انسلاخ الشيء من الشيء وصدوره عنه. فتمة "طبق" يُسَلِّمُ الإنسان إلى "طبق" آخر أو يتسلَّم الإنسان من "طبق" سواه — سلسلة يقترب فيها الترتيب والبشوق اقتراناً. فالحال أو الطور الذي يركبه الإنسان (الطفولة — الصبا — الشباب — الكهولة) يحجبه عن حقيقة الحال الذي يليه، وينأى به عن تصوُّره وفهم حكيمته فكأنه يركب غطاءً لا يكشف له عما وراءه. وذلك ما يفضي به إلى الداهية أو النابتة أو المصيبة ﴿إِنَّهُ فَكَّرَ وَقُلْتُمْ (١٨) فَقُتِلَ كَيْفَ قُتِلَ (١٩) ثُمَّ قِيلَ كَيْفَ قُتِلَ (٢٠)﴾ (الدثر: ١٨ - ٢٠). وهو يركب الداهية إذن إذ يركب غطاء حاله الذي يخفي عن عقله الحقيقة.

كذلك يقول تعالى: ﴿كَلَّا إِذَا بَلَغَتِ الثَّرَاقِي (٢٦) وَقِيلَ مَنْ رَاقٍ (٢٧) وَظَنَّ أَنَّهُ الْفِرَاقُ (٢٨)﴾ (القيامة: ٢٦ - ٢٨). والراقي هو من يقوم بفعل "الرقيا" للمريض أو المحسود أو غيره، وهو من يرتقي إلى أعلى كذلك. وقد أدرك الزمخشري توافق حالة

(١) تلخيص البيان في مجازات القرآن (مجمع سابق)، ص ٣٥٢.

المختضر الذي يظن الموت ولا يظنه مع الدلائل معاً فقال : وقال حاضرو صاحبها — وهو المختضر — بعضهم لبعض (من راق) أيكم يرقيه بما به ؟
وقيل : هو من كلام ملائكة الموت : أيكم يرقى بروحه ؟ ملائكة الرحمة أم ملائكة العذاب ؟ (١).

غموض مرجع الضمير :

كثيراً ما يؤدي إضمار الفاعل أو المفعول بما أيّ منهما مرجع ضمير متصل ظاهر أو مستتر إلى غموض لاف. ولكن غياب الإحالة يفضي في الوقت نفسه إلى تعدد الاحتمالات السائقة التي يكمل المعنى بواحد منها أو كلها.

يقول تعالى : ﴿ إِنَّمَا ذَلِكَ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُوا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (١٧٥) ﴾ (آل عمران: ١٧٥). وقد سبق هذه الآية آيتان هما : ﴿ الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ (١٧٣) ﴾ (آل عمران: ١٧٣) ﴿ فَالْقَلْبُ يَنْعِمُ مِنَ اللَّهِ وَقَضِيَ لَمْ يَنْصَحْتُمْ سُوءَ وَالْبُغَا رِضْوَانِ اللَّهِ وَاللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَظِيمٍ (١٧٤) ﴾ (آل عمران: ١٧٤-١٧٣).

والسؤال : إلام يرجع الضمير في (فلا تخافوهم) ؟ أرجع البعض الضمير إلى الناس في قوله "إن الناس قد جمعوا لكم". أما من قرأ (يخوف أوليائه) على معنى (يخوفكم أوليائه) أو (يخوفكم بأوليائه) فقد أرجع الضمير إلى أولياء الشيطان (٢).

ويعود اللبس في مرجع الضمير هنا إلى عبارة (يخوف أوليائه). فمن أوليائه الذين يخيفهم ؟ لعلمهم الناس في (الذين قال لهم الناس). وهو يخيفهم بمعنى أنه يزعج الخوف في قلوبهم كي يحجموا عن الخروج إلى الحرب ويقعدوا مع القاعدين. ويصبح من الموائم — في هذه الحالة — أن يرجع الضمير في (فلا تخافوهم) إلى الناس الثانية في (إن الناس قد جمعوا لكم). والدلالة الكلية في تواؤمها الأخير هي أن كلا من الفريقين من (الناس) أولياء للشياطين رغم التلويع بكون الفريق الأول

(١) الكشف (مرجع سابق) ج — ٤، ص ٦٦٣

(٢) السابق نفسه، ص ٤٤٣. وانظر كذلك ابن قتبية في تأويل مشكل القرآن، مركز الأهرام

لترجمة والنشر، القاهرة ١٩٨٩، ص ١٥١.

من المسلمين، وبكونه لا يتميز عن الأعداء من الكفار في شيء (الناس ١ = الناس ٢) لأنه أسير نفاقه وريائه.

كذلك يقول تعالى: ﴿ أَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسَاكِينِهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّأُولِي النَّهْيِ ﴾ (طه: ١٢٨).

وتقدير الضمير هنا "أفلم يهد هُوَ" فمن هو ؟ يصح أن يكون مرجع الضمير إلى الله فيما يصح أن يكون مرجعه إلى النبي ﷺ. بل يصح أن يكون كلاهما مرجعاً للضمير؛ فالفاعل القريب هو النبي ﷺ والفاعل البعيد هو الله سبحانه.

أما الضمير في (مساكينهم) فيحوز أن يرجع إلى (القرون) في (كم أهلكتنا قبلهم من القرون) فيما يجوز أن يرجع إلى ما يرجع إليه الضمير في (قبلهم) و(لهم) أي (بني آدم) في الآية (قَالَ أَهْطَأْ مِنْهَا جَمِيعًا يَعْصِيكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِنَّمَا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هَذِي فَمَنِ اتَّبَعَ هَذَا فَلَا يُضِلْ وَلَا يَشْقَى) (طه: ١٢٣).

ولنا أن تصور كذلك (بني آدم) عبر التاريخ يمشون في مساكنهم ويمشون في مساكن الأمم الخالية في آن. ولا يحول ذلك دون أن تكون الأمم الخالية (القرون) قد فعلت الفعل نفسه. وهكذا تواصل حلقات حركة البشر على وتيرة واحدة عبر الزمن الطويل الممتد. والمفارقة هنا أن الأجيال كلها لا تستخلص من حركتها في الأرض عظة أو ذكرى، ولا تتعلم درساً.

كذلك يقول تعالى: ﴿ وَقَالُوا آمَنَّا بِهِ وَأَلَيْ لَهُمُ التَّوَارُثُ مِنْ مَّكَانٍ بَعِيدٍ ﴾ (٥٢) وَقَدْ كَفَرُوا بِهِ مِنْ قَبْلُ وَيَقْدِرُونَ بِالْغَيْبِ مِنْ مَّكَانٍ بَعِيدٍ ﴾ (سبا: ٥٢ - ٥٣).

يرجع الزمخشري الضمير في (بسه) إلى النبي ﷺ لمرو ذكره في قوله: ﴿ مَا بِصَاحِبِكُمْ مِنْ جِنَّةٍ إِنَّ هُوَ إِلَّا لَنَبِيِّكُمْ يَدْعِي عَذَابٍ شَدِيدٍ ﴾ (٤٦) ^(١) (سبا: ٤٦).

بيد أن الآيات الخمس الفاصلة بين "ما بصاحبيكم من جنة" و "قالوا آمنا به" تنطوي على عدة مراجع صالحة لعود الضمير إليها. وأول هذه المراجع (الله) في قوله: "إن أجري إلا على الله وهو على كل شيء شهيد" (آية: ٤٧). وثانيها (الحق) في قوله: "قل إن ربي يقذف بالحق علام الغيوب" (آية: ٤٨) وفي قوله

أيضاً: "قل جاء الحق وما تبتدئ الباطل وما يعيد" (آية: ٤٩). وثالثهما (الوحي) في قوله "وإن اهتديت فبما يوحي إلي ربي" (آية: ٥٠) ورابعها (موعد الفزع والقيامة) الذي يشي به قوله: "ولو ترى إذ فزعوا فلا فوت وأخذوا من مكان قريب" (آية: ٥١). الله والنبي والحق والوحي وموعد القيامة مراجع خمسة للضمير في (به). ويجوز أن نضيف إلى هذه المراجع مرجعين هما (الغيب) و (الكتاب) لانسراجهما لفظاً أو معنى في الكلام بصورة طارفة.

ومادام (المكان البعيد) الذي يكنى عن التخريص والظنون قد أصبح (مكاناً قريباً) عندما حانت الساعة كاشفة عن كل خفيٍّ وغامض، فإن الندم الدافع إلى إعلان الإيمان يشمل كل ما فاقم أن يُصدّقوا به. ومن ثمَّ يكون إيمانهم (الذي لا جدوى منه) إيماناً بكل ما وقع عليه تكذيبهم من قبل: المرسل (الله) والمرسل إليه (النبي) والرسالة (الحق) ووسيلة إبلاغها (الوحي) وما انطوت عليه هذه الرسالة من وعد (القيامة) ووعدتها ومن (الغيب) الذي لهج به (الخطاب) وسطره (الكتاب).

٣ - الإسهاب :

عرّف "الكلاعي" الإسهاب فقال : هو ما رفل ثوب لفظه على جسد معناه. وتحدث "ابن منقذ" عن الإسهاب والإطناب والاختصار والاقتصار فقال : إن لكل واحد موضعاً يأتي فيه فيُحَمَّدُ (١).

وكان القدماء يعددون أغراض الإطالة المحمودة فيذكرون منها التوكيد والاستقصاء والإفهام.

والإسهاب الكثرة، يقال أسهب أي أكثر.

ولعله (أي الإسهاب) يشير — في مقابل الاقتصاد — إلى قوة الحضور المتجددة، وإلى الطاقّة الممتدة للسرد الذي يستوعب — في استقصاءٍ مذهلٍ — تفصيلات الحدث منظوراً إليها من الزوايا كلها.

إن (بلاغة الإسهاب) هي بلاغة الرصد من ناحية، وهى بلاغة التلويح والترجيح من ناحية ثانية. هنا يجد اللحن الواحد تنويعاته في فضاء العزف، ويكشف دعموه صده. وثمة شعرية أخرى تلوح في هذا الاتساع — ليست شعرية التزيّد، وإنما شعرية الاستطراد والاستدعاء التي ترمي إلى إشباع موضوعها تسديريّاً والتشبع به.

ويمكن أن تُمثّل "جماليات التلقي" بعضاً من هوم النص الداخلية حيث تعمل (بلاغة الإسهاب) على شحذ العناصر التشكيلية والدلالية في عملية التوصل. وقد يُعدّ الاختلاف بين النص وذاته، من زاوية للتنوع السياقي على لحن أساس، مهيداً — "أفعال الفهم التي يقدمها القارئ بالترابط مع بنية (النص)".^(١) فنحن عندما نقرأ نصاً — كما يشير "ف. إيذر" — نكون باستمرار في حالة تقييم واستقبال لأحداث غير منتهية أو مغلقة في منظور واحد، تتغير مع القراءات المتتالية، مما يفسر الطابع الجوال للمنظور النصي.^(٢)

وظني أن استراتيجية "تعدد زوايا الرؤية" في (بلاغة الإسهاب) تضع النص أحياناً في موضع القارئ كما لو كان النص قارئاً لذاته. ومن ثمّ فهو يقوم دوماً بـ "تعديل التوقع" و "تحويل نمط الذاكرة" (والصعيران لإيذر) داعياً القارئ إلى محاكاته في صوغ المدى التصويري للتاريخ صياغة غير أحادية وغير محايدة في آن. ولكنها تنطوي في الوقت نفسه — بحكم تميز النص القرآني عن سائر النصوص — على قيمة واحدة تشمل كل القيم وتنظمها وهي: حضور ما وراء التساريخ (المطلق) بوصفه ثابتاً متعالياً يقبض على دفعة التحولات الزمانية والمكانية بطابعها النسبي.

والقارئ الذي ينشط في إنتاج الصور أثناء فعل القراءة يكشف عالمه الداخلي العميق ويعيه (بصعير إيذر) إنطلاقاً من مجموعة "الإبدالات" السياقية حيث يعمل

(١) خوسيه ماريّا بوثيلو إيفانكوس: نظرية اللغة الأدبية، ت / حامد أبو أحمد، مكتبة

غريب، القاهرة، ١٩٩٢، ص ١٣٣.

(٢) السابق نفسه، ص ١٣٣، ١٣٤.

النص، من خلال توزيع ارتباطاته بها، إلى إثارة إمكانات الحدث في التعبير عن نفسه. ومن ثم فإن علاقة القارئ بالحقيقة تُحاور حدود (العلامة الأيقونية) التي تعيد إنتاج الواقعة إلى أفق (التمثيل الكشائي) للواقع في أبعاده المختلفة.

تعدد التوبيعات السياقية للقص:

قال تعالى: ﴿ وَقَالَ مُوسَىٰ يَا فِرْعَوْنُ إِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ (١٠٤) حَقِيقٌ عَلَيَّ أَنْ لَا أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقُّ قَدْ جِئْتُكُمْ بِبَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَرْسِلْ مَعِيَ بَنِي إِسْرَائِيلَ (١٠٥) قَالَ إِنْ كُنْتَ جِئْتَ بِآيَةٍ فَلَا تَأْتِ بِهَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ (١٠٦) فَأَلْقَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثَمَازٌ مُبِينٌ (١٠٧) وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاطِرِينَ (١٠٨) قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ (١٠٩) يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ (١١٠) ﴾

(الأعراف: ١٠٤ - ١١٠)

كذلك قال تعالى: ﴿ قَالَ لَمَنْ اتَّخَذَتْ إِلَهًا غَيْرِي لَا جَعَلَكَ مِنَ الْمُسْتَخِيلِينَ (٢٩) قَالَ أَوْلَوْ جِئْتُكَ بِشَيْءٍ مُبِينٍ (٣٠) قَالَ فَأْتِ بِهِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ (٣١) فَأَلْقَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثَمَازٌ مُبِينٌ (٣٢) وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاطِرِينَ (٣٣) قَالَ لِلْمَلَأِ حَوْلَهُ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ (٣٤) يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ (٣٥) ﴾

(الشعراء: ٢٩ - ٣٥).

ولنقارن الآن بين هذين الوجهين للواقعة:

﴿ قَالَ أَوْلَوْ جِئْتُكَ بِشَيْءٍ مُبِينٍ (٣٠) قَالَ فَأْتِ بِهِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ (٣١) ﴾	﴿ قَالَ إِنْ كُنْتَ جِئْتَ بِآيَةٍ فَلَا تَأْتِ بِهَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ (١٠٤) ﴾
﴿ قَالَ لِلْمَلَأِ حَوْلَهُ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ (٣٤) يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ (٣٥) ﴾	﴿ قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ (١٠٩) يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ ﴾

يبادر فرعون — في السياق الأول — بطلب البرهان فيما يسأل موسى فرعون — في السياق الثاني — أن يتيح له الكشف عن برهانه. وعلى حين يحاول أتباع فرعون — في السياق الأول — إثبات زيف برهان موسى وإدراجه في دائرة السحر متوجهين بتفسيرهم إلى قوم موسى أو إلى الحاضرين كافة، يبدأ فرعون — في

السياق الثاني — تفنيد برهان موسى لأتباعه ذاكراً توصيف الفعل ذاته وغاية الفعل ذاتها.

كيف نُختلصُ، إذن، إلى دلالة الاختلاف في الواقعة الواحدة؟..

لقد قدّم موسى نفسه، في السياق الأول، بوصفه رسولاً من إله فوق فرعون. وعلى أساس من بينة الرسول طلب موسى من فرعون ألا يحول بين قومه وبينه، وكان ردّ الفعل الطبيعي — حينئذ — أن يدعو فرعون إلى الكشف عن معجزة الرسول لكي يتبين صدقه. فلما كشف عن معجزته دفع أتباع الملك الإله (فرعون) عن أنفسهم أن يكونوا قد فُتتوا به، وفسّروا معجزته بما يعرفونه من علم السحر. وبذلك أثبتوا للملكهم إخلاصهم لمرائهم الديني بتشككهم الصريح في دعوة موسى. وفي السياق الثاني يقدم فرعون نفسه بوصفه إلهاً للناس، ويتوعد موسى (الملحد فيه) بالسجن. فيسأله موسى أن يسمح له بأن يأتي أمامه بما ينقي سلطان ألوهيته (وذلك بوضع قدراته في موضع أعلى من علمه ومن سطوة معرفته). وحين يقبل (الإله البشري) التحدي يكشف موسى عن معجزته، فيصبح (الإله البشري) مدحوضاً أمام عابديه. ومن ثمّ فإنّ عليه أن يقنعهم بزيّف الفعل الذي نزع عنه، في لحظة، ثوب الألوهية. وليس أمامه — لكي يبقى على يقينهم به ويقضى على شكهم فيه — سوى أن يؤكد اقتران سحر موسى برغبته الماكرة في اقتلاعهم من أرضهم وتغريبهم وتشريد خطاهم (يريد أن يخرجكم من أرضكم بسحره). كأنه أفصح هنا إفصاحاً عن (فعل الغواية) الذي لم يجهر به في السياق الأول. ثم قال مترلفاً (وهو الإله الذي يخاطب عباده): فماذا تأمرون في هذا الساحر الذي يضمّر لكم الشر؟. كأنه يقول لهم — مرة أخرى — وهل يقترن الشر بمزعم التخلص من عبودية البشر، والإخلاص كرمٍّ فوق الجميع؟. إن اختلاف الدلالة هنا ينبع من تقابل هاتين الصورتين.

البشر الإله — فرعون



الإله للتعال



وقد تشي الصورة الأولى بالدلالة السياسية في الصراع من خلال حضور الهوية في اللغة (بنو إسرائيل — الملأ من قوم فرعون) فيما تشي الصورة الثانية بالدلالة الشخصية في ذلك الصراع من خلال حضور المَعطى الفردي (فرعون الإله — موسى الذي يشق عصا الطاعة).

إن فرعون يتعامل مع موسى، في سياق من السياقات التي تنتظم الواقعة، بوصفه زعيماً لأمة تبغي الإبقاء على موروثها قبل أي شيء آخر.

﴿ وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَى وَلْيَدْعُ رَبَّهُ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ (٢٦) ﴾ (غافر: ٢٦).

وهو يتعامل معه، في سياق آخر، بوصفه صاحب دين يواجه دعوة دخيلة ينبغي اعتبارها وتمحيصها (وإن كان هذا الوجه من التعامل لا يخلو من سخوية مسبقة): ﴿ وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَٰمَانُ ابْنِ لِي صَرْحًا لَّعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ السَّمَوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰ إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لأظنه كاذبًا وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِفِرْعَوْنَ سُوءَ عَمَلِهِ وَصُدَّ عَنِ السَّبِيلِ وَمَا كَيْدُ فِرْعَوْنَ إِلَّا فِي تَبَابٍ (٣٧) ﴾ (غافر: ٣٦ - ٣٧).

ويبرز (اختلاف النص عن ذاته) هنا قدرة الواقع على التعدد والانقسام كما يعيد اكتشاف "التضاد" بوصفه كناية عن وجود الحقيقة الكلية مما يعنى تفاعلاً دائماً بين المنظورات المتبادلة.

التكرار:

ثمة أشكال متعددة للتكرار. وهذه الأشكال المتعددة لا تقوم بوظيفة واحدة، وإنما تقوم بوظائف متعددة، ومن هذه الوظائف ما يتصل بالإيقاع ومما يتصل بالوصف وما يتصل بالتأكيد.

بيد أن شكل التكرار الذي يمنح الاختلاف هو ما نعينه في هذا المقام لأنه ينهض بتعديد الدلالة وتكثيرها وفقاً لتباين السياقات.

يقول تعالى: ﴿ وَإِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ (١٢٤) ﴾ (البقرة: ١٢٤).

كذلك يقول تعالى: ﴿ وَإِنْ كَانَ أَصْحَابُ الْأَيْكَةِ لَظَالِمِينَ (٧٨) فَاتَّقِنَا مِنْهُم وَإِنَّهُمَا لَبِإِيمَانٍ مُّبِينٍ (٧٩) ﴾ (الحجر: ٧٨ - ٧٩).

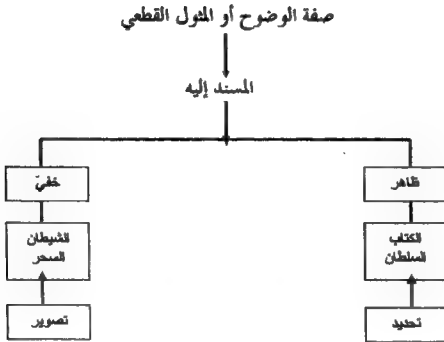
كذلك يقول تعالى: ﴿ إِنْ لَخَبْرٌ خَيْرٌ لِّخِي الْمَوْتَى وَلَكَنْتُمْ مَا قَدَّمُوا وَآثَرَهُمْ وَكُلُّ شَيْءٍ أَخَصِّصْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ (١٢) ﴾ (يس: ١٢).

الأم (بالفتح) القصد أو التوجه. ويشير النص هنا إلى ثلاثة دلالات مختلفة لما ينطوي عليه القصد، فالدلالة الأولى هي القدوة والقيادة، والدلالة الثانية هي الطريق، والدلالة الثالثة هي الكتاب.



وفي هذا الفضاء الدلالي تتسع كل دلالة لعرضها على الدلالة الأخرى أو لعرض الدلالة الأخرى عليها فتنشأ بذلك علاقات جديدة متفاعلة تُوسَّعُ من مفهوم "الحقيقة الكلية" عبر قرآن مجازي.

وتتكرر صفة "مبين" في النص بشكل لافت فهناك "الفتح المبين" و "البلاغ المبين" و "الإثم المبين" و "الشيطان العدو المبين" و "السحر المبين" و "السلطان المبين".... الخ. والمبين هو الواضح أو الموضح. وتبرز قوة الاختلاف في هذا النمط من تكرار "الصفة الواحدة" حين تتجاوز الصفة وظيفتها التحديدية إلى وظيفتها التصويرية.



فالشيطان والسحر وجودان يتميزان بداءة بالخفاء والاحتجاب مما يجعل إسناد صفة الوضوح أو التحلي إليهما نوعاً من التصوير الموهجي. وذلك على النقيض تماماً من نعت الكتاب أو السلطان بالوضوح المائل — أصلاً — في طبيعة تكوينهما.

٣. المخالفة السياقية:

يُعرّف "ريفاتير" السياق الأسلوبي بأنه "نموذج منكسر بعنصر غير متوقع" (١) ولعل كسر التوقع هنا هو الرحم الأول لتكوين "الاختلاف" حيث تحرف اللغة داخل النص عن أصل وضعها، مما يدعونا إلى القول إن كل نص يُمثل — بأسلوبه — لغة في اللغة.

مخالفة سياق العدد:

يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن نُّرَابٍ ثُمَّ مِّنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِّنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِّنْ مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُّخَلَّقَةٍ لَّئِيِّنَ لَّكُمْ وَتَقَرُّوْا فِي الْأَرْحَامِ مِمَّا لَشَاءٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نَحْنُ جَعَلُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِّتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنكُمْ مَّن يَتُوفَّىٰ وَمِنكُمْ مَّن

(١) صلاح فضل، علم الأسلوب، مبادئه وإجراءاته، النادي الأدبي الثقافي، جدة، ١٩٨٨، ص

يُرَدُّ إِلَى أَرْدَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَقْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا وَكَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَنْهَا
الْمَاءَ اهْتَرَتْ وَرَبَّتْ وَأَبْتَتْ مِنْ كُلِّ رَوْحٍ يَهْبِجُ (٥) ﴿ (الحج: ٥)

إن استقراء العنصر غير المتوقع في السياق الأسلوبي (الجمع في صيغة المفرد)
يفضي إلى عدة دلالات:

- (١) إن تشابه بني الإنسان في المرحلة الأولى من الطفولة تشابهاً يلغي الاختلافات
كافة يعني كونهم — في هذا الطور من العمر — ماهية واحدة.
- (٢) إن التوحد السلوكي اللافت بين أطفال البشر في هذه المرحلة المبكرة مسن
حياتهم يستوعب اختلافات النوع والعرق والبيئة جميعاً.
- (٣) إن تفتح الوعي والشعور على العالم في سنوات الطفولة الأولى يكاد يأخذ
مساراً واحداً يتميز بالكمون الشديد، فالأم (أو بالتحديد الوجود الفيزيقي
للأم) مجازٌ وحيدٌ يختصر المحسوسات الخارجية كلها بالنسبة إلى جميع
الأطفال الذين خرجوا إلى الحياة تَوًّا. كأنهم — في هذه الحالة — طفل
واحدٌ يَحْصُرُ كل المرموزات في رمزٍ ينطوي على وجوده هو.
- (٤) تُمَثِّلُ سنوات الطفولة الأولى لكل الرجال والنساء على الأرض "ذاكرة
بعيدة موحدة" لعلها "ذاكرة اللاذاكرة" حيث يتلبس الزمن والمكان
والأشياء بغسق لا فت يحتوي كل ما عداها، وَيَسِمُهُ بالغموض والتأرجح
وَيُعَبِّرُ عَنْهُ (الرؤية) هنا عن طبيعة واحدة للوجود الذي يبدو من شكل
(الرؤيا) ويمنحه، معناه الرمزي.

كَذَلِكَ يَقُولُ تَعَالَى: ﴿ فَأَنبَأَ فِرْعَوْنَ فَقُولَا إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ (١٦) ﴾ أَنَّ أَرْسَلَ مَقَاتَا
بَنِي إِسْرَائِيلَ (١٧) ﴿ (الشعراء: ١٦ - ١٧).

فعبر عن موسى وهارون عليهما السلام (وهما مفتي) بالمفرد في (رسول)
ويشي هذا العنصر غير المتوقع (المفتي بصيغة المفرد) أيضاً بعدة دلالات

- (١) إن البلاغ المُكثَّفان به بلاغٌ واحدٌ إلى رجل واحد فكما لو كانا — انطلاقاً
من واحدة الرسالة والمُرْسَل إليه والمُرْسَل — رسولاً واحداً.

- (٢) إن هارون كان لسان موسى لتميزه عنه بقوة الإفصاح والحجاج (وكان موسى عبي اللسان) فجعل الله منهما كياناً واحداً تتجاوب أعضاؤه في توصيل الخطاب وتأكيد محموله.
- (٣) إن صلة القرابة بين الاثنين (الأخوة) وصلة الممارسة السياسية "واجعل لي وزيراً من أهلي. هارون أخي" معاً قد تقضي إلى النظر إليهما بوصفهما واحداً على مستوى "الفاعل الدلالي" (رسول).

الالتفاتات (نموذج الضمائر):

تُعَدُّ سورة الفاتحة تجلياً بليغاً لقوة الالتفات بما تعنيه من حركة التبادل الدالة بين الضمائر بعضها والبعض. والالتفات — لغة — هو الانصراف عن الشيء أو الانصراف إليه. ويُعرَّف "الرازي" الالتفات بقوله: "إنه العدول عن الغيبة إلى الخطاب أو على العكس" ^(١) يقول تعالى: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (١) الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (٢) الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (٣) مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ (٤) إِلَهِكَ تَعْبُدُ وَإِلَيْكَ نَسْتَعِينُ (٥) اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ (٦) صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ (٧)﴾

إن "أنا" المتكلم في النص تتحدث عن نفسها بضمير الغائب فتحمو المسافة الفاصلة بين الذات الفاعلة وذات مفعولها محواً مذهلاً. إنها تشير إلى ذاتها من موقع الإنسان كأنها تعلمه بذلك درس تمجيدها. وهي بذلك تكشف عما يلي :

- (١) حضور المتكلم من خلال غيابه بواسطة الكلام. كأن الصوت جسر يمتد في معناه البارز بين التجلي والخفاء.
- (٢) تَمَثُّلُ موقع الإنسان بوصفه دلالة على موقع الله سبحانه كما لو أن هذا المتعالي يكمن — بمعنى من المعاني — في صميم الكينونة الإنسانية نفسها.
- (٣) الطبيعة الأصلية الموجبة لتوجيه الوعي في كل من الخالق والمخلوق حيث يشي (نزوع) كل منهما بالانحلال في نزوع الآخر.

(١) معجم النقد العربي القديم (مراجع سابق)، ص ٢٢٤.

٤) اقتران صفة (الملكية) بشيئين طارفين هما :

"لَيْنُ التَّصَرُّفِ وَمِمَّا حَتَّهُ" (الرحمن الرحيم) بصورة سابقة على الامتلاك،
و"التَّأَجِيلُ الزَّمَنِي لِكِبْرِيَاءِ التَّمَلُّكِ" (يوم الدين) حتى تتسع المدة اتساعاً لردِّ
التزوع الإنساني السالب إلى طبيعته الأصلية الموجبة.

الرحمن الرحيم ← مالك ← يوم الدين

٥) تأكيد البعد الأخلاقي في علاقة الله بالكون والكائنات من خلال اختيار
مفهوم الرعاية أو الخلد أو المسئولية صفةً للمكوّن (رب العالمين = رب
البيت ومُدبّر أمور من فيه).

ثم يتحول ضمير الغائب إلى ضمير المخاطب في قسمة عادلة (ضمير
الغائب = ٣ آيات وضمير المخاطب = ٣ آيات) ليتقل، من خلال موقع
الإنسان أيضاً، إلى دائرة الفعل الذي يحقق الطبيعة الأصلية للزوع البشري
(نعبد — نستعين — نعتدي بـ) فيُثبَّت مسافة اللقاء بين الطرفين
التواحيين (الداعي = الإنسان، المدعو = الله) وهو يُعَبِّرُ عن هذه المسافة
اللازمة للرجوع إلى نقطة الأصل بـ "الصراط المستقيم". أليس الطريق أو
المسار الذي لا انحناء فيه تمثيلاً دالاً لوضوح القصد، وتصويراً بادهاءً
للمباشرة والبساطة ؟ ثم أليست الإشارة إلى أقرب الطرق والمسارات
لاستعادة الكينونة الحقيقية المفقودة نعمةً ينبغي إبرازها وإفرادها بين الطرق
والمسارات الأخرى التي تعني التيه؛ ضلال اللعنة أو لعنة الضلال؟.

الإبدال بين هروف الصفات :

قال تعالى: ﴿ وَتَوَحَّاهُ إِذْ نَادَى مِنْ قَبْلُ فَاسْتَجَبْنَا لَهُ فَنَجَّيْنَاهُ وَأَقْلَعْنَا مِنَ الْكَرْبِ الْأَعْظِيمِ
(٧٦) وَكَتَبْنَا لَهُ مِنَ الْقُومِ الَّذِينَ كَذَبُوا بَيِّنَاتِنَا إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمَ سَوْءٍ
فَأَغْرَقْنَاهُمْ أَجْمَعِينَ (٧٧) ﴾ (الأنبياء: ٧٦ - ٧٧).

والأصل في (نصرناه من القوم) هو (نصرناه على القوم)، ولكن الإبدال
السياقي هنا قصّد — ربما — إلى الكشف عن دالتين:

(١) دلالة الثأر. تقول : انتصرت لفلان من فلان. أي أخذت بثأر فلان من فلان. وقد كان الطوفان الذي اكتسح في طريقه كل شيء نوعاً أليماً من الثأر — ثأر شامل أحاق بالحيوان والإنسان والجماد ليعلن عن الحجم الهائل للغضب، ويرهص بضرورة بناء عالم جديد تماماً على أنقاض العالم القديم.

(٢) دلالة التخليص. فكان الله تعالى يقول وخلصناه من قوم السوء. وعد ذلك التخليص نصراً لنوح فقال "ونصرناه من القوم". وذلك ما يدل على وجه التقابل بين (فتحيناه وأهله) و (فأغرقتناهم أجمعين).

كذلك قال تعالى: ﴿إِنَّ الْأَنْبِيَاءَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا﴾ (٥) عِشَاءً يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا (٦) (الإنسان: ٥ - ٦)

والأصل في (يشرب بها) هو (يشرب منها) ولكن (يشرب بها) قد فتحت عالم الفردوس على عدة دلالات:

١. حين يكون المفعول (العين) متوحداً بكليّة الفعل ذاته ووسيلته تصبح المسافة بين الرغبة وموضوعها مسافة مخلوطة.

٢. الإجماع بعدم الانتقاص من مصدر النهل. وتؤكد ذلك الإجماع مفارقة ذكية نستطيع أن نستشفها في المقابلة بين المألوف وضده (يشربون من كأس / يشربون بالعين) وربما عضد فعل (يفجرونها) مقروناً بالمفعول المطلق (تفجيراً) دلالة اللامألوف ذاته (الديجومة أو اللاتناهي).

٣. كان (العين) و (الكأس) صنوان يشرب الشاربون (منهما) و (بهما). وفي هذه المبالغة في وصف النعيم تأكيدٌ للاعتمادية في مستويات العطاء أو المتعة. فانت تشرب بالكأس من العين، وتشرب بالعين من ما هو أكبر وأكثر تدفقاً (العين كأس لشراب آخر). هنا تقوم "قوة تحرير الخيال" بتعديد سطوح الحلم إلى غير مدى وتجعل من ذلك الحلم أيضاً حقيقة تقبل الوجود.

وتمثل بنيات الاختلاف التسع السابقة (وهي جميعاً لما عرفه العرب في أساليبهم الشعرية قبل النص القرآني) بنيات صغرى في بنية أكبر تصوغ "الاختلاف" صياغة كلية تنتظم اللغة والعالم طيها. وهذه البنية الأكبر هي بنية "التخلص".

الفصل الثالث

التخلص: بنية الاختلاف الكبرى

الفصل الثالث التخلص: بنية الاختلاف الكبرى

التخلص — لغة — هو الانفكاك من الشيء أو الخروج منه. والتخلص في الشعر هو الانتقال من غرض إلى غرض آخر. وقال ابن طباطبا إنه "مما أبدعه المحدثون دون من تقدمهم" (١). وذكر الحائمي من شروط التخلص أن يقع الاتصال ويُؤمّن الانفصال (٢). أما القزويني فقد اشترط لحسن التخلص ما سماه بـ "تلازم الطرفين" (٣). وكان القدامى يهتمون "بالحصري" بالتقصير في الخروج من النسب إلى المديح واستشهد بعضهم على حسن التخلص بقول مسلم بن الوليد:

أجذك هل تدرين أن رب ليلة
كان دجاها من قرونك ينشر
نصبت لها حتى تجلت بكفرة
كفرة يحيى حين يذكر جعفر (٤)

وقد أشارت طائفة من القدامى والمحدثين إلى (التخلص) بوصفه سمة أسلوبية في النص القرآني. ولكن أحدا لم يدرك — فيما أعلم — أن (التخلص) هو القانون العام الذي ينتظم الصياغة الكلية لهذا النص الفريد.

ولعل الباحثين في "علوم القرآن" قد لمسوا أخطر جوانب النص حين درسوا "وجوه المناسبة بين الآيات" وخصصوا لها علماً قائماً برأسه هو "علم المناسبة" كأنهم بذلك قد كثروا في بحث شروط (التخلص) من وصل وتنظير (الحاق النظر بالنظير) وتلازم وتقابل وملاءمة. بيد أنهم لم ينظروا إلى النص القرآني في جملته بوصفه بنية قائمة على (التخلص)، كما أنهم مزجوا "المناسبة" بـ "أسباب الترويل" ومالوا إلى "التشابه" — قليلاً أو كثيراً — على حساب "الاختلاف"

(١) معجم النقد العربي القديم (مرجع سابق)، ص ٢٧٤.

(٢) السابق نفسه، ص ٢٧٥.

(٣) السابق نفسه، ص ٢٧٦.

(٤) السابق نفسه، ص ٢٧٥.

* درس بعض العلماء أيضاً وجوه المناسبة بين السور من خلال العلاقة بين ختام السورة السابقة وفتحة السورة اللاحقة.

واستغرقوا في تفصيلات فرعية متشعبة ظناً منهم أنهم بذلك لا يتركون صغيرة ولا كبيرة في النص إلا أحصوها. وكان بعض جهلهم في ذلك جهداً ضائعاً إذ إنهم تعسفوا الأشياء — أحياناً — وتكلفوها دون أن ينالوا منها مآزياً يذكر.

ومن الواضح أن النص القرآني قد سبق إلى استخدام قانون (التلخيص) في نظم آياته، وأن المحدثين تبعوه في ذلك. فلم يك الأوائل، فيما يقول ابن طباطبا، يعرفون هذا المذهب أو يلجأون إليه في تأليف أشعارهم ونثرهم.

مستويات الربط وفكرة "المسافة أو الفجوة":

إذا كان ((التلخيص)) هو فن الانتقال من غرض إلى آخر، ومن معنى إلى معنى مختلف، فإن دراسة كيفية التواصل الدلالي بين الأغراض المتباعدة وشكل انفتاح المعاني على بعضها البعض تقتضي — بداءة — أن نلّم بأبعاد النظام السياقي الذي يشمل في تعاقبته الأغراض والمعاني على حدٍّ سواء.

وقد كمن النقص الذي اعترى جهود القدماء في انصرافهم عن بناء النموذج الذي يحكم حركة الظواهر أو ينتظم الملاحظات والوقائع المتفرقة. وكان هذا النموذج (لو أن أحداً حاول صياغته) جديراً بالكشف عن فضاء الحركة الكلية للنص القرآني، وإضاءة فلّك العناصر التي تسبح داخله.

ولنا أن نفهم السياق بوصفه امتداداً خطياً منظماً للكلام ومنظماً به. وسلاسل الكلام التي يحتويها هذا السياق لا بد لحلقائها أن ترتبط. فالترابط هو شرط المعنى، والاتصال بدون الترابط يصبح انفصلاً. وتدرج "مستويات الربط" عادة على النحو التالي:

١ — العطف.

٢ — التجاور البسيط.

٣ — المجاوزة.

ويعتقد "جون كوين" أن للربط صورتين: الأولى واضحة والثانية تضمينية (...). وأنه في معظم العبارات كذلك تشير الجملة التالية إلى كلمة في الجملة الأولى،

إما مباشرة، أو بواسطة الضمير، وهذه ليست قاعدة، ومع ذلك فإنها مفروضة ضمناً من خلال ضرورات المعنى^(١). ونحن ندرك — بلا شك — أهمية هذه الملاحظات الدقيقة حين نقرأ: ﴿ أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (١) خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ (٢) أَقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (٣) الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (٤) عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ (٥) كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِكَفٍ (٦) أَنْ رَأَا اسْتَعَى (٧) إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجْعَىٰ (٨) ﴾ (العلق: ١ - ٨).

أو: ﴿ إِنْ أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ (١) وَمَا أَذْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ (٢) لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ (٣) تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ (٤) سَلَامٌ هِيَ حَتَّىٰ مَطْلَعِ الْفَجْرِ (٥) ﴾ (القدر: ١ - ٥).

أو: ﴿ وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ (٣٨) مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (٣٩) إِنْ يَوْمَ الْفَصْلِ مِيقَاتُهُمْ أَجْمَعِينَ (٤٠) يَوْمَ لَا يُغْنِي مَوْلًى عَنْ مَوْلًى شَيْئًا وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ (٤١) إِلَّا مَنْ رَحِمَ اللَّهُ إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ (٤٢) إِنْ شَجَرَتُ الزُّلُومِ (٤٣) طَعَامُ الْإِيمِ (٤٤) كَأَمْهَلِ يُغْلِي فِي الْبُطُونِ (٤٥) كَفَلَى الْخَمِيمِ (٤٦) خُلُوهُ فَاعْتَلَوْهُ إِلَىٰ سَوَاءِ الْجَحِيمِ (٤٧) ثُمَّ صَبُّوا فَوْقَ رَأْسِهِ مِنْ عَذَابِ الْخَمِيمِ (٤٨) ﴾ (الدخان: ٣٨ - ٤٨).

أو: ﴿ الرُّحَمَىٰ (١) عَلَّمَ الْقُرْآنَ (٢) خَلَقَ الْإِنْسَانَ (٣) عَلَّمَهُ الْبَيَانَ (٤) الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ (٥) وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ (٦) وَالسَّمَاءُ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ (٧) أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ (٨) ﴾ (الرحمن: ١ - ٨).

أو: ﴿ هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْقَاسِيَةِ (١) وَجُودَةُ يُومُنَدُ خَاشِعَةً (٢) غَامِلَةٌ لَاصِبَةً (٣) تَضَلَّىٰ لَارًا حَامِيَةً (٤) لَسْتَقَىٰ مِنْ عَيْنِ آتِيَةٍ (٥) لَيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِنْ ضَرِيرٍ (٦) لَا يُسْمِنُ وَلَا يُغْنِي مِنْ جُوعٍ (٧) وَجُودَةُ يُومُنَدُ لَاعِمَةً (٨) لَسْتَقَىٰ رَاضِيَةً (٩) لِي جَنَّةٍ غَالِيَةٍ (١٠) لَا تَسْمَعُ فِيهَا لَاعِيَةً (١١) فِيهَا عَيْنٌ جَارِيَةٌ (١٢) ﴾ (الفناني: ١ - ١٢).

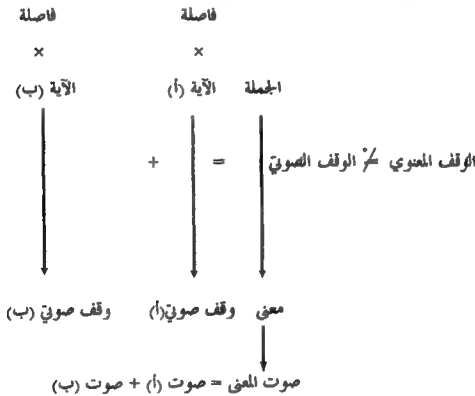
فهنا نلاحظ كلتا صورتين من الربط (الواضحة والتضمينية). ونلاحظ أيضاً إشارة الجملة إلى الكلمة أو إشارة الضمير إليها. كما أن مستوى (العطف) ومستوى (التجاور البسيط). يظهران على وجه من التبادل والتناوب.

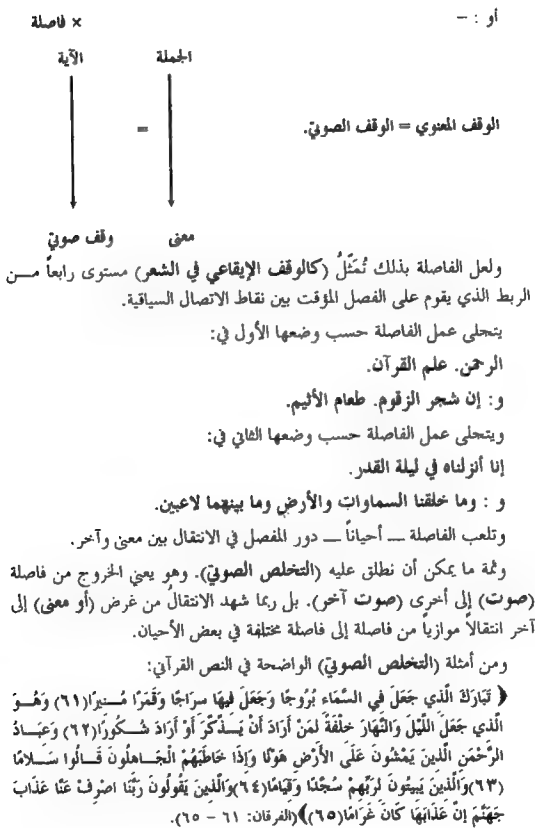
(١) جون كوين: بناء لغة الشعر، ت / أحمد درويش، مكتبة الزهراء، القاهرة، ١٩٨٥، ص

بيد أن (الفاصلة) تقوم — في كثير من الأحيان — بقطع الاتصال الذي يسم المعنى أو يعمده فيما يليه من العبارات والمعاني. ومناطق القطع في سياق الجملة الخطية هو الصوت. فالآية ليست هي الجملة في اكتمال وحدتها المعنوية ولكنها قسّم مس قسميها المنفصلين المتصلين في آن.

والاختلاف بين الجملة والآية، إذن، هو الاختلاف بين وقف يعبر أحدهما عن تمام المعنى فيما يعبر الآخر عن تمام الصوت.

والفاصلة — وفقاً لوضعها الاحتماليين — تجزئ للمعنى من خلال جاسر صوتي يقسم وحدة المعنى، وإتمام أيضاً للمعنى من خلال التوازي بين الجملة والوقف عبر خط طويل من المخالفة.





وإذا رجعنا إلى المستوى الثالث من مستويات الربط وهو "المجاورة" لاحظنا أن كسر الاتساق ينعج دائماً — كما يقول كوين — من فقدان الجزئيات انتماءها إلى عالم واحد في المقال. بيد أن هذا فقدان فقدان ظاهري بالطبع لأن "الإسناد لا يتم بين جزئية وأخرى. ولكن بين جزئيتين وموضوع ضمني"^(١). فالمستند اللذان ينصرفان إلى مستند واحد (أو هكذا ينبغي لضمان الاتساق) لا ينصرفان إليه في مستوى واحد (كأن نقول: البحر متسع وهائج) بل ينصرفان إليه في مستويين اثنين معاً (كأن نقول مثلاً: البحر متسع وليست له رائحة الزهور). إن الوحدة المنطقية هنا تتحطم ما لم نكتشف للموضوع الضمني.

وقد تنعكس "المجاورة" في التعاقب السياقي بين جملتين مستقلتين يتكون كل منهما من مستند ومستند إليه (كأن نقول: البحر متسع والقلب حزين. أو نقول: الريح هادئة والعمر قصير).

والتعاقب السياقي قد يخلق فكرة "المسافة أو الفجوة" من خلال مستوى الربط المسمى بالمجاورة. وفكرة "المسافة أو الفجوة" فكرة شعرية في الأساس. وهي تعني نوعاً من الانتقال المفاجئ وكسر التسلسل والاستمرارية في الأفكار مما يؤكّد مجالاً إيمانياً خصباً تشير عبره عناصر الحضور إلى عناصر الغياب. كأن فكرة "المسافة أو الفجوة" شكل من أشكال تفكيك الزمن والمكان والحدث وإعادة إنتاجها على نحو مغاير.

يقول تعالى في سورة البقرة: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَالِيْتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجُّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْزُقُوا بِالْحَلَالِ وَالْحَلَالِ﴾ (البقرة: ١٨٩).

ومما رواه جلال الدين السيوطي في كتابه (أسباب الغرور) أن ابن عباس قال: سألت الناس رسول الله ﷺ عن الأهلة فترلت هذه الآية، وأن أبا العالية قال: بلغنا أنهم قالوا: يا رسول الله لم خلقت الأهلة فأنزل الله "يسألونك عن الأهلة".

كذلك روى السيوطي أن البخاري روى عن البراء قال: كانوا إذا أحرموا في الجاهلية أتوا البيت من ظهره فأنزل الله "وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها" وأن البراء أيضاً قال: كانت الأنصار إذا قدموا من سفرهم لم يدخل الرجل من قبل بابه فزلت هذه الآية^(١). وقد حاول الزركشي وغيره من العلماء أن يجدوا الصلة بين الجزئيتين (لا أن يكتشفوا الموضوع الضمني الذي تتصل به الجزئتان معاً) حيث قالوا إن الاستطراد والزيادة على الجواب هما مناط الصلة، فقد ذكر سبحانه أن الألهة موافقت للحج فلما كان إتيان البيوت من ظهورها واحداً من أفعالهم في الحج أراد أن يقول لهم إن ذلك ليس من البر في شيء، وإن البر هو التقوى، وكان أول بهم السؤال عن ذلك لا السؤال عن الألهة. كما عدّوا "التمثيل" أيضاً مناطاً للصلة بين الجزئيتين كأنه سبحانه قد شبههم في سؤالهم المعكوس عن الألهة بمن يدخلون البيوت من ظهورها.

ولو حاولنا أن نجاوز المعنى المرتبط بالوقائع^٢ إلى المعنى المتعدي لها وأن نعثر على عناصر الغياب التي تشير إليها عناصر الحضور لكي نكتشف المبدأ الأصلي وراء التجسّدات الجزئية، فخلصنا إلى القيمة الأساسية التي يحاول مستوى "المجازة" أن يشي بها أو ينم عنها. فلنضع الجزئيتين المتباعدتين على المستوى نفسه من التباعد أثناء القراءة، ولنقابل بينهما على هذا النحو:

يسألونك عن الألهة	وليس البر بأن تأتوا
قل هي موافقت	البيوت من ظهورها
للناس	ولكن البر من اتقى
والحج	وأتوا البيوت من أبوابها

ولنبحث الآن عما يرأب الصدع السياقي بين هذين الطرفين. ماذا نكتشف؟.

(١) جلال الدين السيوطي، أسباب النزول، دار قتيبة، دمشق، ١٩٨٧، ص ٢٨، ٢٩.

لا بد أن نلاحظ أنه مما يعزز دوماً من دوافع هذه المجازة ويعطيها مصداقاً تعارض الروايات التاريخية بعضها مع البعض تعارضاً ملحوظاً في كثير من الأحيان.

يربط بين الجزئيتين موضوع ضمني واحد هو موضع (الدليل). والدليل — لغةً — المرشد وهو ما يُستدلُّ به. الأهلة دليل الزمن (الحج) أي أنها ترشد إليه، والباب دليل المكان (البيت) أي أنه يرشد إليه الشكل، إذن، دليل الوظيفة. لا شكل لما لا يلعب دوراً. وللمهم أن ننفذ من الشكل إلى دوره أو وظيفته. المهم أن نسأل ما المقصود بدوران الفناء؟ لا أن نسأل لم يدور الفناء؟ أي أن نحاول سداجة الدهشة الأولى أمام الأشياء في ذاتها إلى قصيدة الأشياء وغايتها. لا بد أن نتقي غواية أن نحجبنا الأشكال عن مضمونها. لا بد أيضاً ألا نلغي الوظيفة الطبيعية لأي شكل أو نعطلها. هذا هو مفهوم البر في النص القرآني.

نحن أخيراً، نبحث عن دور الشكل المائل أو وظيفته فنعطي لوجوده معنى، ولا نخلق للدور أو الوظيفة المنشودة شكلاً جديداً لأننا حينئذ نعسف ذلك الشكل "وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها"، ونفرغه من حقيقة معناه.

أن نبحث عن علاقة الأشياء بنا؛ هذا هو الدرس البليغ الذي يعلِّمه علينا موضوع "الدليل؛ فتجاهل الماهيات بوصفها دلائل أو علامات تختطى ذواتها وتشاركنا وجودنا وأفعالنا هو مازق التفكير الذي يفصل حكمة الله الكلية في العالم عن جزئيات ذلك العالم ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الجن: ١٣). وتكمن التقوى أو البر في وصلنا الدائم لحكمة الله بأشياء هذا العالم وموجوداته، وفي إدراكنا وظائفها وأدوارها على النحو الذي أوجدها عليه الله تعالى. في المستويات الأبسط من الربط كالتجاور أو العطف ينطوي خط المخالفة السياقي على ما يمكن أن نسميه — "الانحلال التعاقبي". وسوف نعي بذلك المصطلح — صاعداً — انحلال معنى تضمه الآية السابقة في الآية التالية بما يتيح له أن يتطور ويتحوَّل ويثري، مُشكِّلاً أبعاداً جديدة وفاقاً مستحدثة تنفصل عما قبلها وتتصل به في آن.

وسوف نلاحظ هنا أن المسافة أو الفجوة السياقية تتكمش وتضيّق عن نظيرها في ربط "الاجاوزة" ولكنها لا تختفي ولا تزول. ويأخذ الكلام في هذه الحالة شكل متوالية يتزايد حلدها باستمرار وتتقدم في تصاعد مُطَّرد.

يقول تعالى في سورة "النحل" :

﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا لِّقَوْمٍ يُخَفِّفُونَ (٦٤) وَاللَّهُ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ ثَمَرَاتٍ مُّتَنَعَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ (٦٥) وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً لِّتَسْمَعُوا مِمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ تَيْنٍ فَاوٍثٍ وَدَمٍ لَبَنًا خَالِصًا سَائِغًا لِلشَّارِبِينَ (٦٦) ﴾ (النحل: ٦٤ - ٦٦).

مما لا شك فيه أن "تحويل الكتاب" قد أثار، بما احتواه من معنى إحياء الروح، "إنزال المطر" الذي أحيا اليابس. ثم أثار "ماء السماء" بدوره "لبن الأنعام" حيث تشرب الأرض من عطاء السماء فيما يشرب الإنسان من عطاء الأنعام وكلاهما يحيا ويقوى بما يشربه.

وعلى حين يمثل هدى الكتاب ورحمته رِيًّا للروح العطشى إلى الهدى والرحمة فإن الماء واللبن يمثلان رِيًّا للجسد، جسد الأرض وجسد الإنسان. وهما أيضاً آياتان ماديتان تتوازيان مع آيات الكتاب بما فيه من معان روحية. والنعم الثلاث رسائل تفترض مرسلأ واحداً هو (الله) ووسائط ثلاثة (الوحي، والسماء، والأنعام) وثلاثة مرسلين إليهم (النبي، والأرض، والناس) ولكن المرسل إليه الحقيقي (المفعول الدلالي لا النحوي) واحد هو الإنسان وكل ما هنالك أن هذا الإنسان يلعب ثلاثة أدوار : دور المتلقي الأول في التوبة، ودور الشاهد في إحياء الماء للأرض، ودور المتفع في شرب لبن الأنعام. هذا الانحلال التعاقبي في تشكيل الآيات يعتمد على خلق متوالية سياقية تبدأ بفقدان الصلة بين حلقاتها لتعثر على تلك الصلة بعد ذلك. كان كل مسافة أو فحوة سياقية تدفعنا إلى ملتها بصورة دائبة. وهذه الحركة المتعاقبة من الفراغ والملاء تولّد في كل مرة زيادة في المعنى الأول بأن تجعل من الاختلاف منطاباً للارتباط بين الموضوعات والمعاني.

يقول تعالى أيضاً في سورة الإسراء : ﴿ سَبَّحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِلَهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (١) وَأَتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ أَلَّا يَتَّخِذُوا مِنْ دُونِي وَكِيلًا (٢) ذُرِّيَّةً مِنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ إِلَهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا (٣) ﴾ (الإسراء: ١ - ٣).

ولابد أن المسجد الأقصى (قبة المسلمين الأولى) يحمل، بوصفه المكان الذي أسرى إليه، معنى التشكل الرمزي للديانة اليهودية أو (مكان القصد) كما هو شأن الكعبة أو المسجد الحرام بالنسبة للمسلمين. وينحل هذا المعنى في "رسالة موسى" التي تحيل حاضر المكان إلى ماضي الزمن حيث الكتاب (التوراة) الذي كان هدى لبني إسرائيل بما فيه من تأكيد تلك القيمة: تفويض الأمر إلى الله والاكتفاء به (الوكول) دون غيره. وينحل المعنى الأخير (الوكول) بدوره في مثال يبرز استجابة الله تعالى لمن يحتاج هذه القيمة ويسلك في ضوئها فتشبه إلى المشهد صورة الطوفان الذي نجاه منه الله نوحاً وقومه حاملاً إياهم في الفلك المشحون. وتطوفا الإشارة البليغة إلى نوح بوصفه الجسد الذي ينبغي الاقتداء به لكي تُكثف من المناخ الإنمائي المتصاعد لإعجاز القدرة (الإسراء) — التزليل والتكليم — الإغراق واصطضاء الناجين منه).

يقول تعالى أيضاً في سورة "النمل": ﴿وَيَوْمَ يَفْخُ فِي الصُّورِ لَفَزَعَ مَنْ فِى السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِى الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ وَكُلُّ أَثَمَةٍ دَاخِرِينَ (٨٧) وَكَرَى الْجِبَالِ تَحْسَبُهَا جَامِدةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صَوَّغَ اللَّهُ الَّذِى آتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِلَهَ خَيْرٍ بِمَا تَفْعَلُونَ (٨٨) مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِنْهَا وَهُمْ مِنْ فَزَعٍ يَوْمَئِذٍ آمِنُونَ (٨٩) وَمَنْ جَاءَ بِالسَّبِّةِ فَكُنْتُ وَجْهَهُمْ فِى النَّارِ هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (٩٠)﴾ (النمل: ٨٧ - ٩٠).

تتجسد معاني "القدرة" و "المشيئة" و "الاختيار" في مشهد مستقبلي بعيد زمنه المحدد هو يوم البعث وتتجسد هذه المعاني في الآية من خلال توالي أفعال أربعة: النشور، والفزع، الاستثناء من الفزع، والانقياد (أي الدخور) الذي يشمل الجميع بيد أن المعاني نفسها تتجسد تارة أخرى في مشهد حاضر قريب يتكرر، زمنه حياتنا تلك. وهو يبرز هنا دليلاً على النظام الدقيق للسنة الكونية في مقابل انقلاب السنة الكونية عندما يحين ميعاد البعث، فالجبال التي تسد مبع حركة الأرض — رغم صورها الثابتة في عيوننا — تمثل تجلياً آخر للقدرة والمشيئة والاختيار. وإذا كان المشهد الأول يتذبذب، لدى الإنسان، بين الظن واليقين فإن التذبذب نفسه يحدث على مستوى الواقع المحسوس في المشهد الثاني بما يدل دلالة لا كس فيها على عدم كفاية الحواس الإنسانية الظاهرية في معرفة الحقائق أو التثبت

منها* ولا بد أن تكون صفات القدرة والمشية والاختيار مبنية على صفة أخرى أو راجعة إليها. وهذه الصفة الأم هي "العلم" ومنه الخير ففعل الإنسان. وهي الخير التي تجعل الله يقابل، ضمناً، بين يقين فعله ورؤية الحساب عند الإنسان "إنه خبير بما تفعلون". ومن ثم فهو يَخْلُصُ إلى تقييم فعل الإنسان تأسيساً على تقديره للضعف الممثل في العزّ البرجماتي لدى هذا الإنسان وقصر نظره ومحدودية علمه "من جاء بالحسنة فله خير منها وهم من فزع يومئذ آمنون". فمضاعفة الجزاء والاستثناء من الفزع هما السبيل إلى حض الإنسان على مجاوزة "اختبار الحياة" بنجاح. بيد أن الترهيب كذلك هو الأداة الموازية للترغيب فيبدونه لا يصبح لإعلاء الخير على الشر قيمة تُذكر. وللمرئيّ الخبير أن يدفع تلاميذه الصغار إلى "اختبار الحياة" وقد زوّدهم

* يلحظ بعض علمائنا المعاصرين ملحظاً مهماً وهو أن مشهد سير الجبال ليس تابعاً بحال للصورة الحركية التي تحفل بها مظاهر البعث والقيامة. وذلك لأن السياق القرآني يشير في مواضع كثيرة أخرى إلى ما هو نقيض هذه الحالة في الساعة الموعودة من ناحية فيما يقرن دوران الجبال هنا بالخص على النظر في الصنعة المتقنة لله تعالى من ناحية ثانية. يقول محمد بنجيت الطيحي : ولا جائز أن يكون ما نراه على الوجه الذي جاءت به الآية وقت النفخة الأولى أو النفخة الثانية كما قيل بذلك، لأنه في كل من الوقتين لا يكون هناك بقاء ولا وجود للجبال على الأرض على الوجه الذي يلائمه قوله تعالى في الآية "صنع الله الذي أتقن كل شيء" لأن يوم النفختين هو اليوم الذي ترتجف فيه الجبال وتكون كتيلاً مهيلاً وهو اليوم الذي ينسف الله فيه الجبال نسفاً فيلدها قاعاً صفصفاً لا ترى فيها عرجاً ولا أمتاً... الخ. ويقول محمد أحمد الغمراوي : وليس عجيباً أن يفوت المفسرين جميعاً هذا المعنى لأنهم لم يكونوا يعرفون أن للأرض حركة ما لا يومية ولا سنوية، ومن هنا صرّفوا المعنى عما يقتضيه المفعول في الآية (صنع الله) من أن الظاهرة التي لفت الله الإنسان إليها في الآية هي ظاهرة كونية فيها من إتقان الصنع ما يدعى جلال حكمه وقدرته سبحانه، وما ينابي ما سماه قدامى المفسرين نقضاً لسنن الله في الكون يوم القيامة من نسف الجبال نسفاً وغيرها من اشرط الساعة. أنظر أحمد عمر أبو حجر، التفسير العلمي للقرآن في الميزان، دار قتيبة، بيروت / دمشق، ١٩٩١، ص ٢٢٣، ٢٥٣.

بما يعينهم على الإجابة، ومهد لهم فرض كل اختيار ونتيجته، وبين لهم نهجه في الحكم والتقييم. هكذا كان للمحسن إحسانه مضاعفاً وللمسيء نقيض ذلك "ومن جاء بالسيفة فكُتِبَ وجوههم في النار".

من الواضح أن كل معنى سابق في الآيات الأربع يقود إلى معنى لاحق فيها. وذلك حين يتقدم بدافع جوهري إلى الأمام منحلّاً في نقطة سياقية أبعد، منفتحاً على غيره ويمتداً في سواه. ولعل الجزئية التي تولّد المعنى الواحد في كثير من السور القرآنية تستغرق آيتين أو ثلاثاً أو أكثر ثم تنحل في جزئية أخرى تعقبها لتستغرق الأخيرة عدداً آخر من الآيات. وهنا يسعى النموذج الكلي للتخلص إلى إقامة حد من التوازن الحرج الذي يضمن توفر خاصتي "الاتصال" و "التلازم" في مقابل خاصيتي "التباعد" و "كسر الاتساق" اللتين تولدهما فكرة "المسافة أو الفجوة" السياقية، فعن طريق المبالغة أحياناً في التكرار والإشباع والاستطراد تخفف الفجوة من درجة حدتها لتعود فنثر على الصلة التي فقدناها بين حلقات التوالي. وهكذا تعمل بنية التخلص دوماً على محورين:

(الاتساع الوصفي) و (القطع الإيماني). ويتم الانتقال المتواتر دوماً بين الإسهاب والتكثيف بالتوازي مع الانتقال بين الموضوعات أو الجزئيات أو المعاني بعضها والبعض. وخط المخالفة السياقي، إذن، ينطوي بصورة دائبة على فقدان والاستعادة، على الغياب والحضور، على الاتساق وكسر هذا الاتساق، وهو يتراوح دوماً في درجات انطوائه على هذه الثنائيات المتضادة. فثمة درجة عالية تعمل فيها المجازة على تعميق الفجوة السياقية وثمة درجة وسطى يعمل فيها التحسار البسيط على المعادلة بين فقدان الصلة والنعور عليها وثمة درجة دنيا يتسوق فيها عطف وحدات السياق ذات الانتماءات القريبة على بعضها البعض إلى تضيق الفجوة أو المسافة تضيقاً كبيراً. وقد تتداخل هذه الدرجات كلها في مساحة سردية محدودة لا يتجاوز أربع آيات أو خمساً أحياناً فيما تتوزع عبر مساحة سردية أكبر (ربما سورة بكاملها) أحياناً أخرى.

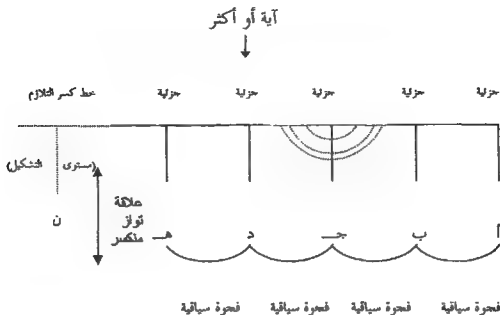
إن بنية التخلص تزخر بتنوعات وتلوينات شتى. وهي بنية ثرية الأبعاد، متعددة الوجوه والتبديات، توظف داخلها حزمة كثيفة من الوسائل البلاغية الدالة.

وهي تتميز بالأصالة والمرونة واللامركزية في آن. تبدأ من نقاط مختلفة ثم تتحرك عبر زوايا انتشار متعددة. ولكل جزئية من جزئياتها قدرتها على الاستقلال والاندماج معاً. بيد أنهما في مجملها بنية خلقة تصنف — في إنتاجها للاختلاف — بقدر كبير من الشمول والتحول والتحكم الذاتي.

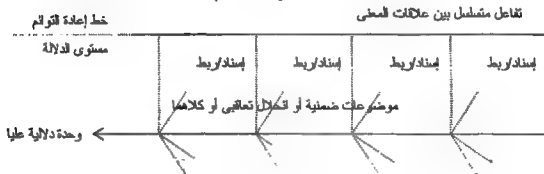
بنية التلخيص: نموذجها ودلالاتها:

تعمل بنية التلخيص بوصفها بنية مفصلية تساعد على الحركة في خطوط مستديرة ورأسية ومنحنية، أي تساعد على الحركة في كافة الاتجاهات. وهي تحاكي في ذلك بنية الجسد الذي يجمع بين أعضاء مختلفة تتضافر في أداء الوظيفة الكلية ويتحرك في الفراغ صانعاً محاوره. النص إذن جسدٌ حيٌ يستعرض قدرته على الحركة، ويؤلف بين اختلافاته وهو، بذلك، نص عضوي يفعل في الزمان والمكان، ويتماسُ مع الوجود والأشياء. بيد أنه يتماسُ أيضاً مع نفسه كما يتماس الجسد مع نفسه؛ أي كما يتماس أعضاء الجسد بعضها مع البعض رغم اختلافها.

ولعل محاور التماس التي تبدو — للوهلة الأولى — غير مقصودة بين دوائر الكلام المنفصلة تجد ما يبررها على المستوى الاستراتيجي العميق لسلوك النص — حيويًا — حيث تشكل في توازيها وتقاطعها وحدة عليا من الدلالة. وما تقابل الجزئيات المتعددة أو تباعد العوالم التي تنتمي إليها هذه الجزئيات بدرجات متراوحة إلا حركة داخلية محكومة بشروطها، لها مناراتها المحددة، وتستدعي في توتر أطرافها تفاعل مكونات الوجود وعناصره، ولكنها منتظمة بالضرورة في فلك التوازن الذي يعكس صورة ثابتة لله بوصفه المطلق المتعالي. ونود أن نطرح تصوراً مبسطاً لنموذج التلخيص في النص القرآني على النحو التالي:



(تباعد — كسر للاتساق)



حركة إنتشارية لها عدة مراكز بؤرية كالأشعة المعكوسة عبر عدسات مختلفة

(ظاهرة التفكك والانكسار)

إن لا مركزية الهيمنة في بنية التلخيص تعكس دلالة مهمة وهي إمكان تعدد المداخل والمخارج في حركة الحياة والوعي بها، وإمكان تكثر زوايا النظر إلى المنظور الواحد. والنص — في كل مستوياته — يعكس اختلاف الوجود نفسه ونسبية حركته كما يعكس اختلاف عالمين: عالم الحدث التاريخي الفيزيقي وعالم

الإيشاتولوجيا (المصير أو الآخرة)، وداخل كل عالم من هذين العالمين يعكس اختلافات متعددة.

بيد أنه — عبر كل هذه المجالات من الاختلاف — لا يفصل مجالاً عن مجال إلا بقدر ما يصله به كأنها لعبة الأواني المستطرقة التي يقضي بعضها إلى بعض. والتردد الدائب بين مجالات الاختلاف كان تخلصاً متكرراً يسعى إلى إثبات قدرة المواقف والأشياء جميعاً على الولوج في بعضها البعض ومجاورة عزلتها من خلال التحول والانتقال والتداخل والتخارج والتبادل.

والتخليص — أخيراً — استقصاءً لتجربة الوجود في كليتها وشموها عبر رصد التنوعات اللامحدودة داخل الكل. إنها كشفٌ متدرج عن إيقاع الوحدة الكلية في انقسامها وانشعابها إلى أصوات ذات طبقات متباينة بما ترمز إليه من أشياء وفضاءات وموجبات وأمكنة وأزمان وأفكار وعوالم ورؤى وموجودات وعناصر أخذت في التولد والتفتح والنمو منذ لحظة الصفر من بداية الزمن حيث كان الكون كله بما ينطوي عليه من مادة لا يشغل في مساحته ما يشغله بروتون واحد (وهو ما يعجز كل خيال عن تصوره) ثم شرع في التمدد والتحول. لقد قال "برجسون" ذات يوم إن الخلق كان "حركة يتجدد وقوعها" أي كان أنثرٌ حدث يتفكك. وهو ما يعبر عنه تلميذه "جان جيتون" بالتوازي المنكسر مؤكداً — تبعاً لمفاهيم الفيزياء الحديثة — أن المادة والوعي حقيقة واحدة وحيدة، وأن الكون بوصفه راموزاً (غودجاً أو أصلاً) بدأ "إعلاماً" أو "فكرة" أو "كلمة" أولاً ثم خلس إلى طاقة ثم خلس أخيراً إلى مادة^(١).

ألا نستطيع أن نقول الآن إن "التخليص" هو الصورة القديمة الجديدة للوجود في حركته وانتشاره وتحولاته، وأن كل شيء كان يختلف ويكسر اتساقه الأصلي دون أن يفقد الصلة بين حلقاته. أليس التوازي المنكسر أو تجدد وقوع الحركة هو جوهر فعل التخليص. وهل يقدم النص القرآني بذلك سوى أيقونة لإنشاق الوجود من ملكة الإمكان وتشكلاته، وانخاءاته، وصوره بما بينها من فجوات. وهل يخيوط

(١) جان جيتون، وجريشكا وإيجور بوجدانوف، الله والعلم، دار عريديات الدولية، بيروت، باريس، ١٩٩٢، ص ٣٩ وما قبلها.

النسيج في شبكة الحياة والزمن والمكان والكينونة والمصير سوى ما يعكسه التخلص
في النص القرآني من انفكاك وتفاعل والتام في آن.

* * * * *

الفصل الرابع

النص والعالم والإنسان

الفصل الرابع النص والعالم والإنسان

أطلق الفلاسفة لفظ العالم على مجموع ما هو موجود في الزمان والمكان (ابن سينا) أو كل ما سوى الله من الموجودات قديمة كانت أو حادثة (الهرجاني). وقال "ليبنيز": "إذا كنت أطلق لفظ العالم على مجموع الأشياء الموجودة، فمرّد ذلك إلى رغبي في اجتنب القول إنه يمكن أن يوجد في الأزمنة والأمكنة المختلفة عدة عوالم، لأن هذه العوالم لو وجدت لوجب عدها كلها عالماً واحداً"^(١).

بيد أن النص القرآني يدهشنا حين لا يذكر هذا اللفظ في أي سياق من سياقاته ويورد بدلاً عنه لفظاً آخر هو "العالمين" (هكذا بالجمع الذي يؤكد الاختلاف مرة أخرى). وقد تكرر لفظ "العالمين" في النص القرآني ٧٣ مرة. بمعنى العوالم وأجناس المخلوقات وأنواع الموجودات المدركة وغير المدركة.

يقول تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (٢)

ويقول: ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ (٢٥١) (البقرة: ٢٥١)

ويقول: ﴿إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرِي لِلْعَالَمِينَ﴾ (٩٠) (الأنعام: ٩٠)

ويقول: ﴿أَوَلَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِمَا فِي صُُورِ الْعَالَمِينَ﴾ (١٠) (الأنعام: ١٠)

ويقول: ﴿وَلَقَدْ اخْتَرْنَاَهُمْ عَلَى عِلْمٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ (٣٢) (الدخان: ٣٢)

ويؤثر النص القرآني ذكر "المُخْتَلَفَات" التي تتكون منها العوالم تفصيلاً على ذكر هذه العوالم كما لو كانت وجودات مصمتة، فهناك عالم الكائنات الحية (الإنسان والطير والحيوان والنبات) وهناك عالم الموائل الكونية (النجوم والكواكب والبحار والأنهار والجبال... الخ) وهناك عالم الظواهر الطبيعية (الرياح والسحاب والبرق والمطر... الخ) وهناك عالم غير المحسوسات (الجن والملائكة) وهناك عالم المعقولات من مثل ماعيات وقيم (الحب والأمل والخوف والشك والمصير). وهكذا. ويخضع كل عالم من هذه العوالم لعدد من المراتب والأطوار والحالات في

^(١) المعجم الفلسفي (مرجع سابق)، ج ٢، ص ٤٥.

الزمان والمكان. ويحظى تداخل هذه العوالم وتخراجها بعناية فائقة في السرد القرآني الذي يدل في كل لحظة من لقطاته (حيث تتحكم المسافة وزاوية التصوير في دلالة الصورة) على "اختلاف" الحقيقة الكلية الواحدة وتنوعها وقابليتها للانفتاح على أكثر من تفسير.

وظني أننا لن نجاوز الصواب لو قلنا إن العالم (بما هو مجموعة العوالم المذكورة) هو كتاب الله وأنه — بمعنى من المعاني — نص سابق على النص الذي يتناص معه بُعْية إعادة إنتاجه (فهما وتوظيفاً) على يد البشر وفقاً لشروط معينة.

وإذا كان التناص في أحد تعريفاته يعني "عمل تحويل وتشكيل عدة نصوص يقوم بها نص مركزي يحتفظ بزيادة المعنى"^(١) فإن النص القرآني يحول عدة عوالم بالفعل ويمثلها فيما يحتفظ بزيادة معناه. وميزة هذا التناص أنه ينشأ بين نصين لمؤلف واحد رغم أن النصين نفسيهما من طبيعتين مختلفتين. إن التناص — كما يقول رولان بارت — ليس هو: ماذا أستدعي من؟ وليس هو ماذا أستشهد به... ولكنه — بالأحرى — ماذا يتمثل أمامي؟^(٢). ولقد تمثل العالم أمام النص لكي يجاذبه النص ويحاوره ويسأله (كأما جدلية المطلق والنسبي التي يتلاشى التناقص بين حديدها عند نقطة أعلى.. نراها تلك النقطة التي تتحول فيها المادة إلى طاقة وتتحول الطاقة إلى لوجوس بتعبير جان جيتون والأخوان بوجدانوف؟ ثم ألم يكن ذلك معنى كلام بارت نفسه حين قال عن "الذاكرة الدائرية" للتناص إن الكتاب يخلق المعنى، والمعنى يخلق الحياة؟^(٣).

ترددت هذه الفكرة في عدد كبير من التصورات الفلسفية الكلاسيكية، ولكنها عادت إلى الظهور بشدة تأسيساً على نتائج العلم الحديث في مرجته الأخيرة بما أعاد للأطروحة المثالية اعتبارها وتصب بعض التجارب الفيزيائية التي قام بها علماء نظرية الكم وعلماء الكونيات في هذا المعنى مما يدفع التفسيرات للمادية الشائعة، يوماً بعد يوم، إلى إعادة النظر، مرة أخرى، في مزاعمها.

(١) تعريف لوران جيني في أصول الخطاب النقدي الجديد، ت / أحمد المديني، دار الشؤون

الثقافية، بغداد، ١٩٨٧، ص ١٠٨.

(٢) Rolan Barthes, The Pleasure of the Text, translated by Richard Miller, New York, 1975, p36.

(٣) السابق نفسه، ص ٣٦.

إن العالم رسالة مكتوبة بلغة تُفوق لغات كلامنا. ونحن نقرأها مرة بعد مرة ونحاول فك رموزها وعلاماتها من أجل أن نمتلك أسرارها. وهذا الرهان على المعرفة لا ينفصل عن رهان الفعل. وفي "رسالة عن الرسالة" يوضح لنا الله غاية المعرفة وغاية الفعل معاً ثم يتركنا لكي نعرف ونفعل، ولكنه يطالبنا — في غير هوادة — أن نفهم مغزى قانونه ونظامه كي لا ندمر دلالة الدال أو نعزل السدال (نص العالم) عن دلالته.

الكلمات والمعنى والحياة:

ومادام للنص شرطان هما الاكتمال والاكتفاء فإن كل نص يحتوي نصوصاً أصغر وكل نص صغير ينتظم في نص أكبر. هكذا تكون الجملة نصاً وتكون السورة نصاً ويكون المتن كله نصاً يمثل ما يكون الكائن الحي نصاً وتكون الطبيعة نصاً ويكون العالم برمته نصاً. وتتجاوب الجملة أو السورة أو المتن (طرداً وجذباً) مع الكائن الحي أو الطبيعة أو العالم بما يجعلنا نرى الحياة قادمة من المعنى، ونرى المعنى قادمة من الكلمات. هنا يصبح اللوجوس وروح المادة والمادة صوراً لحقيقة واحدة تقودنا إلى اختلافها. وهي تقودنا إلى اختلافها لكي نفهمها بوصفها خروجاً عن معناها الأول (ذلك الذي يعني التوحد المغلق على ذاته) إلى معناها الثاني (ذلك الذي يعني أننا أصبحنا شركاءها منذ قررت أن تتحرك خارج ذاتها). وكان ذلك يعني — فيما يعنيه — أن تنكّرنا أو نكراننا لوظيفة هذه الحركة أو غايتها هو تنكّر أو نكران لأنفسنا يقدر ما هو كسر لمجموعة الحلقات التي تربطنا بها وتيسدنا إلى منشأ السلسلة (كأن العبادة بذلك هي المعرفة التي تنفي اندماج المادة في السروح واندماج السروح في الكلمة أو اللوجوس). لقد عرفت الفلسفة الإغريقية — على يد انكسيمندريس — أن ما تبولد عنه الأشياء، إنما يجب أن تتوجه نحوه أيضاً لكي تبلغ نهايتها بالضرورة^(١). وهذه الإشراف التأميلية الفسفة التي عرضت لوريث

(١) فريدريك نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، تقدم ميشال فوكو، ت / سهيل

"طاليس" هي ما يشير إلى دلالتها النص القرآني بعد ذلك في جملة متقضية ومؤثرة فيقول: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾ (الأنعام: ٩٠).

والذكرى هي ما كان في زمن ماضٍ، واستحضارها هو استحضار هذا الزمن واستدعاؤه من بئر فقدان أو النسيان إلى الآن ونحن ليسهم في تشكيل معنييهما. وهي أيضاً — بالمعنى السرناطقي — ذهابٌ إلى هناك، إلى ما قبل، فيما يشبه عملية التغذية العكسية Feedback في ظل نوع من الماثلة والتدعيم الذاتي.

وما إن تتم عملية التبادل السرناطقي نفسها بين الذكرى والذكر (بمعنى الكتاب أو الحفظ) حتى تتأكد العلاقة بين النص والعالم ودورة الزمن التي تربط بين المنبع والمصب. يقول تعالى: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾ (يوسف: ١٠٤).

كان تذكراً ما يعلن عن وجود الحنين في الكلمات. بل كأن هذا التذكار يفصح عن قوة الرغبة في ربط النهايات بالبدائيات، ويعوِّض ما بينهما من فجوة الزمن السحيقة ليوثق ذاكرة الوجود من نومها الطويل. وبقدر ما يتراسل الذكر والذكرى مع بعضهما البعض فإن الحركة الزمنية التي تتغلغل في العالم واصله بينهما تمضي إلى أبعد من ذلك؛ إلى المصير. إنما تخطو بنا إلى (ما بعد) هذه المرة بدلاً من عطلوها بنا إلى (ما قبل): ﴿بَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ لَافِيزًا﴾ (الفرقان: ١)، فالإنذار والبشرى كلاهما إوهاسٌ يخترق حجاب الحاضر إلى المستقبل القريب أو البعيد ويكمن الاختلاف بينهما في كون مفعول الأول (الإفذار) في النص هو مجموع الكائنات العاقلة، أما مفعول الثاني (البشرى) فهو خاص بالمستجيب من هذه الكائنات فقط للنبياء الحق: ﴿فَلِأَمَّا يَسْرِتْكَ بِلِسَانِكَ لَيْسَ شَرٌّ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَتُغْلِبُ بِهِ قَوْلًا لِّدَا﴾ (مرم: ٩٧).

إن الصورة الزمنية للعالم تقف إذن بين ذكره ومصيره. وبين الذكرى في ﴿مَا أَشْهَدُهُمْ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنْفُسِهِمْ وَمَا كُنْتَ مُتَعَذِّلًا﴾ (الكهف: ٥١)، والمصير في ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ﴾ (الزمر: ٤٢)، تمثل أنية العالم المتحدة أمام مرآة الحزينة بوصفها كياناً مجزئاً ناقصاً، مغترباً عن ملائحته الأصلية، مُمتحنٌ بِقَدْرِهِ أو مُمتحنٌ بالحنين إلى بدلية منسية والانفخاع قَدْماً نحو نهاية سادرة في آن.

إن الرسالة الأولى (العالم) تتذكر، بالضرورة، من هو كاتبها، وكيف كتبها. ولكنها تجهد أن تتذكر متى وكيف كانت تتقلب بوصفها انفعالاً أو فكرة أو نزوعاً في ذات كاتبها، وما علة تحولها من الكمون إلى الإنبات، ولماذا كتبت على هذا النحو بالتحديد. وقد كتب صاحب الرسالة الأولى (العالم) رسالة ثانية (عن العالم) يشرح فيها ذلك ويفسره بطرق وبسياقات مختلفة: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن صَلْصَالٍ مِّن حَمَإٍ مَسْتَوٍ﴾ (الحجر: ٢٨)، و: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِّن طِينٍ﴾ (السجدة: ٧)، و: ﴿وَمِن آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا مِن دَابَّةٍ وَهُوَ عَلَى جَمْعِهِمْ إِذَا يَشَاءُ قَدِيرٌ﴾ (الشورى: ٢٩) و: ﴿لَخَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِّنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (غافر: ٥٧)، و: ﴿يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِّن بَعْدِ خَلْقٍ﴾ (الزمر: ٦)، و: ﴿بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (البقرة: ١١٧)، و: ﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ مَا فَرَّقْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ (الأنعام: ٣٨)، و: ﴿إِن رَّبُّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلُ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَبِيبٌ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ (الأعراف: ٥٤).

يقول "جاستون باشلار"، إن تعدد العلاقات يضاعف البدهة بصورة من الصور، لأن هذا التعدد هو البدهة من وجهات نظر مختلفة^(١). وسوف نلاحظ أن "التعدد" يعني اختلافاً ما على المستوى المفهومي، وأن هذا الاختلاف يمثل في ذاته مجموعة من البدهات إذا صح التعبير. وما دامت بنية المفهوم تُمثل وسيطاً، كما قال باشلار، بين بنية الواقع وبنية الرمز^(٢) فإن "الاختلاف" الذي يسم علاقات العالم يشف عن زمن وفعل ينوسان بين الغور والتنوء مما يشي بمياه التحولات التي تجري فيهما وتدفعهما إلى غاية أخيرة تتحدد في دلالتها مع مبتداهما. هنا تكسب

(١) جاستون باشلار، العقلانية التطبيقية، ت / بسام الهاشم، دار الشؤون الثقافية، بغداد،

١٩٨٧، ص ٢١٨.

(٢) السابق نفسه، ص ٢٣٩.

الحياة ككلماتها ومعانيها إذ تكسب تعدد خيوطها وتعدد الوسائل التي ترتبط غيرها هذه الخيوط بعضها مع البعض.

إن العالم على صورته تلك، هو مجموعة الممكنات التي وقع عليها الاختيار من بين إمكانات أكثر لكي تتحقق، أو هو مجموعة الممكنات التي انتقلت من محيط التصورات اللاحائية إلى محيط حسي ما انفك يخضع لضرب من الصيرورة التي تنتظم في قصدية ما. ولعل فيلسوفاً كبيراً هو "نورث ويتيهد" قد بادر إلى هذه الفكرة فصاغها بشكل أكثر تفصيلاً وإسهاباً ومنحها بصيرته الرياضية المدهشة. ولقد كان على حق عندما خلص إلى وجود طابع كلي شامل في كل واقعة من الوقائع الفردية أو الجزئية.

والنص هو الذي يكشف عن الطابع الكلي في عالم الجزئيات أو عوالمها، وهو الذي يرد الوقائع الفردية كلها إلى مبدأ أصلي تتحدد من خلاله. ويعكس النص قدرة اتصالية فريدة عن طريق امتلاكه للغة التي تجعل ما تتحدث عنه يُرى ويتحرك ويفضح علاقاته مع سائر الأشياء. وهذا هو التحويل أو التمثيل الذي يقوم به النص القرآني لنص العالم (العوالم المختلفة) من أجل أن يؤسس رؤيته.

العالم بوصفه ليجورة:

ينحو العالم الذي يمثل الإنسان مركزه في النص القرآني — أحياناً — نحو أن يشكل وقائعه الجزئية المتباينة على صورة مثل أو ليجورة (قصة رمزية). والليجورة تعكس علاقات الواقع — دوماً — على نحو إشاري مما يعني أنها توازي بين الواقع والفكرة أو القيمة. ثم تجاور دائب بين أنماط الفعل الخارجي والأفكار كي تحيل الأولى إلى الثانية. وبذلك ترتد الوقائع المبعثرة إلى طابع كلي. المثل والليجورة إذن هما أسلوب النص القرآني في التناص مع العالم في غير حالة.

يقول تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا﴾ (الإسراء: ٨٩). والمثل هنا هو القصة والعبرة. وطالما لمض على تشبيهه حال بنظرهما غير "صورة تمثيلية" حية تنبثق عناصرها من قلب العالم؛ زمانه ومكانه ومادته.

والصورة التمثيلية تقدم لنا — عادةً — نوعاً من التشخيص الحي لموقف أو تجربة ما. وهي تتميز — كما يفهم من أسمها — بأسلوب العرض أي بالحركة التي تنطوي على فاعلية درامية بما تثيره من الفعل ورد الفعل.

يقول حميد بن ثور الهلالي:

وما هاج هذا الشوق إلا حمامة دعت ساق حر ترحمة وترثما
تبكي على فرخ لها، ثم تفتدي مولدة تبغي له الدهر مطمعا
تؤمل منه مؤنساً لانفراجها وتبكي عليه إن زقاً أو ترمماً
فلما اكتسى ريشاً سخاماً ولم يجد له معها في باحة العيش مجتماً
أنبح له صقر مسف، فلم يدع لها ولداً إلا رميمماً وأعظماً
فاوقفت على غصن ضحيا، فلم تدع لباكية في شجوها متلوماً

إن أمثلة (الحمامة وفرخها المخطوف والصقر المباغت) ليست سوى صورة تمثيلية تشير في جوهرها إلى فكرة الصراع الطبيعي في الكون. وربما كان الشاعر نفسه هو نظير الحمامة أو الفرخ المخطوف في الليجورة التي استعارت واقعة جزئية دالة من العالم كي تحيل بها إلى فكرة الضعف والقوة. وهكذا كما يقول "بليك" فإن وظيفة الليجورة تكمن في مخاطبة قوى الفكر^(١)، وهي القوى التي دأب النص القرآني على استنهاضها دوماً في إشارته إلى العقل: أفلا تعقلون — لقوم يعقلون، فالعقل هو الشرط الذي جعل من الإنسان مركزاً للعالم بما بين "العالم" و "العلم" من صلة لا تحيد: و: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ لَضَرِبِهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ (النحل: ٤٣) وما الألهية التي يصفها "صمويل الكسندر" بكونها أعلى صورة من صور الوجود سوى "عقل العالم بأسره" كما يقول^(٢). نقرأ من سورة (النحل): ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا مَّمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِنْهُ رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُونَ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ

(١) الأسطورة والرمز (دراسات نقدية)، ت / جبرا إبراهيم جبرا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٠، ص ١٠.

(٢) زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر، القاهرة، (جـ١) ص ١٦٧.

(٧٥) وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (٧٦) ﴿ (النحل: ٧٥ - ٧٦).

ونقرأ من سورة (إبراهيم): ﴿ أَلَمْ نَرِ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ (٢٤) تُوْتِي أَكْلَهَا كُلَّ حِينٍ يَأْتِي زَيْتُهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ (٢٥) وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ (٢٦) ﴾ (إبراهيم: ٢٤ - ٢٦).

ونقرأ من سورة (الجمعة): ﴿ مَثَلُ الَّذِينَ خُمِلُوا الثَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بِاللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (٥) ﴾ (الجمعة: ٥).

يظل هذا المستوى التمثيلي لنمط من أنماط الفعل مستوى بسيطاً مبنياً على المفارقة Irony أو النقيضة Paradox وناحياً نحو المقارنة أو المشابهة. وتنحو الروح الليجورية في هذا الشكل من التصوير (المَثَل) نحو خلق علاقة ما ترمز إلى اختلاف ما. وهذا الاختلاف هو ما يجعل من مواقف الوجود موضوعاً لتأمل العقل وانفتاح الوعي على تقابلات العالم وثنائياته الضدية.

ولمة مستوى آخر يمثل الأعماق الأبعد لليجورة بوصفها نفاذاً مباشراً إلى النماذج الأولية في الوعي. وأهم هذه النماذج ما يتعاقب دوماً في صورتين اثنتين: صورة (الإنسان السامي)، وصورة (الإنسان المغرب)؛ فالسمو والاعترا ب هما مناط الوجود الإنساني في هذا العالم. في علاقة سليمان مع مملكة الحيوان والطير والجن وفي علاقة الخضر مع البعد الثالث من الزمن (المستقبل) تبدو صورة الإنسان السامي. أما صورة الإنسان المغرب (المفرد الأعزل الوحيد) فهي تبدو أوضح ما تكون في علاقة هايل مع أحيه قاibil وفي علاقة أهل الكهف مع قومهم.

نقرأ في سورة المائدة: ﴿ وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَةِ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا نَحْنُ قَرَّبْنَا فَتَقَبَّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ (٢٧) لَئِنْ بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسٍ بِكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ (٢٨) إِلَهِي أَرِيدُ أَنْ نَبُنِيَ بِكَ وَنَعْبُدَكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ ذَلِكَ جَزَاءُ

الظَّالِمِينَ(٢٩) لَطَوَعْتَ لَهُ نَفْسُهُ قَتَلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ(٣٠) قَبِعَتْ اللَّسَةُ غُرَابًا يَتَحْتُ فِي الْأَرْضِ لِرِيَّةِ كَيْفَ يُؤَارِي سَوْءَ أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتَى أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِي سَوْءَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ(٣١) (المائدة: ٢٧-٣١).

ونقرأ في سورة الكهف: ﴿أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ عَجَبًا(٩) إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَحْمَةً(١٠) فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا(١١) ثُمَّ بَدَأْنَاهُمْ لَنَافِثٍ أَيْ الْحَزِينِ أَحْضَى لَمَّا نَبُشُوا أَمَدًا(١٢)﴾ (الكهف: ٩-١٢).

﴿وَنَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَزَاوَرُ عَنْ كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَتْ تَقَرَّبُ مِنْهُمْ ذَاتَ الشَّمَالِ وَهُمْ فِي فَجْوَةٍ مِنْ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ مِنَ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضِلِلْ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُرْشِدًا(١٧) وَتَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظًا وَهُمْ رُقُودٌ وَنُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشَّمَالِ وَكَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ لَوِ اطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا وَلَمُلِئْتَ مِنْهُمْ رُعبًا(١٨)﴾ (الكهف: ١٧-١٨).

هل خيرة (الموت) هنا قرينة تجرّبه الاغتراب؟ هل يتماهى النوم مع الموت أو بموه تمويهاً بحيث يلوح العالم الواقعي رمزاً لحلم مُجهّد ثقيل؟ هل ينفلت الزمن من إسارة كما ينفلت الطائر من قفصه فتنتفتح عيون الكائن على الضفة الأخرى من الوجود وينكشف له بعض من الحقيقة التي تتجاوز قوانين الحس المحدود وتتخطاه؟.

لعل هذه الإشارة لليجورية إلى الوجود المختبئ خلف الوجود أو إلى المبدأ الأصلي الذي يقبع وراء آمالنا الزائفة في العالم غيب بالكائن الإنساني أن يسمو وأن يعلم على حدود ذاته الضيقة ؛ فالعالم إذن مناسبة للاغتراب الذي يدفع وجودنا إلى الأمام، إلى حيث يتحد بمبدأه الأصلي الكامن وراء الزمن والتاريخ. وهذا التوتر بين الاغتراب والسمو في عالم الإنسان هو الدلالة الطارئة في الليجورة القرآنية. وتشير تلك الدلالة إلى اختلاف الإنسان الأصلي عن واقع عالمه من ناحية (حيث يجد نفسه مدفوعاً إلى الإغتراب) واختلافه عن ذاته من ناحية ثانية (حيث يجد نفسه مدفوعاً إلى السمو). وقد يُعبّرُ السمو، بمعنى من المعاني، عن حاجة الحياة الإنسانية الدائمة إلى معرفة ذاتها معرفة جديدة من خلال ارتباطها بصورة الله في بعدين مهمين : العلم، والقدرة على تسخير الوجود والوجودات.

نقرأ في سورة الكهف: ﴿وَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتِيَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾ (٦٥) قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَيْكَ عَلَى أَنْ تُعَلِّمَنِي مِمَّا عَلَّمْتَ رُشْدًا (٦٦) قَالَ إِيَّاكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا (٦٧) وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خَيْرًا (٦٨) قَالَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَلَا أَغْصِي لَكَ أَمْرًا (٦٩) قَالَ فَإِنِ ابْتِغَيْتَ فَلَا تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّى أُخْبِرَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا (٧٠) فَلَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا قَالَ أَخَرَقْتَهَا لِطُغْرِاقِ أَهْلِهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا (٧١) قَالَ أَلَمْ أَقُلْ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا (٧٢) قَالَ لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا لَسِمْتُ وَلَا تَرْهَقْنِي مِنْ أَمْرِي غَسْرًا (٧٣) فَلَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا لَقِيَا غُلَامًا فَقَتَلَهُ قَالَ أَقْتَلْتُمْ نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا لَكُورًا (٧٤) قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا (٧٥) قَالَ إِنْ سَأَلْتَهُ عَنْ شَيْءٍ مَعْنَاً فَلَا تَصَاحِبْنِي قَدْ بَلَغْتَ مِنْ لَدُنِّي عُذْرًا (٧٦) فَلَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا أَتَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَمُوا أَهْلَهَا فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّقُوهُمْ فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَمْسُحَ بِنَافِثَتِهِ قَالَ لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا (٧٧) قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنَكَ سَاءَلْتُكَ بِأَنْ يَأْوِيلَ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا (٧٨) أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدَتْ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَزَارُهُمْ مَلَكَ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا (٧٩) وَأَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِنَا أَنْ يَرْهَقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا (٨٠) فَأَرَدْنَا أَنْ يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِنْهُ زَكَاةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا (٨١) وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَوْزُ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَوْزَهُمَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ وَمَا كُنَّا عَنْ أَمْرِي ذَلِكُمْ يُأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا (٨٢) ﴿ (الكهف: ٧٤ - ٨٢).

ونقرأ في سورة النمل: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عِلْمَنَّا مِنْكَ الطَّيْرَ وَأَوْتَيْنَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ﴾ (١٦) وَخَشِيَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ (١٧) حَتَّى إِذَا أَتَوْا عَلَى وَادِ التَّمَلُّقِ قَالَتْ لِمَلَّةٌ يَا أَيُّهَا الَّتَمَلُّ اذْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ (١٨) فَتَبَسَّمَ ضَاحِكًا مِنْ قَوْلِهَا وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَذْخُلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ (١٩) وَتَفَقَّهَ الطَّيْرُ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهُدُودَ أَمْ كَانَتْ مِنَ الْغَائِبِينَ (٢٠) لِأَعْلَبْتُهُ عَدَايَا شَدِيدًا أَوْ لِأَذْبَحْتُهُ أَوْ لِيَأْتَنِي بِسُلْطَانٍ

مُبين (٢١) فَمَكْتُ غَيْرِ نَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطْتُ بِمَا لَمْ لَحِطُ بِهِ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بَنِيَّ يَقِينٍ (٢٢) (النمل: ١٦ - ٢١).

إن ثمة ما يمتزق جبرية الواقع في كل ليجورة للسمو أو العلو. وإذا كان ارتهاننا بالواقع هو أصلب الحدود التي تثير فينا حساسية الاغتراب فإن انفتاحنا على ما وراء هذا الواقع الناتئ ودُّنُونًا من طبيعة المطلق يعتقنا من اغترابنا ويجعلنا أحراراً من نير الضرورة. فالاغتراب هو النقص الذي يعتورنا حين تعوزنا الحاجة إلى الكمال والجمال والامتلاء. إن مزيداً من العلم ومزيداً من القدرة (محكومين بقيمة العدالة السامية) يرسمان بماء الكينونة — الكينونة التي تنلغ دوماً نحو من يمنحها توازناً الأول شاملاً عميقاً وتوازيها دون انكسار.

نقد الإنسان:

يدو الإنسان جملةً في (نص العالم)، ولكنه أهم جملة فيه. ونحس نستطيع أن نتصور العالم دون الإنسان فيما لا نستطيع أن نتصور الإنسان دون العالم. ورغم ذلك فالإنسان هو "الجملة المفتاح" في النص الذي سدعه العالم. لِمَ ؟ لأن الإنسانية، في جوهرها الأصيل، صورة مصغرة جداً للألوهية التي يدعوها "صمويل الكسندر" (عقل العالم). فقيمة العقل هي التي حددت للإنسان هذا الموضع المتميز في الرسالة المكتوبة، وهي التي جعلت منه شاهداً ومشهوداً.

سوف نقول إن الخلق قد نتج ببساطة (وربما أيدتنا في ذلك بعض تصورات فلسفة الكوانتات) عن تقلبات العدم التي أحدثتها تأثيرات وعي المراقب (الله سبحانه)؛ فالكون قد بدأ فكرةً تنطوي على قوة الزرع، كثافةً لموضوع يحمل داخله تفصيلاته اللائغائية، ذبذبةً موجيةً بثها مجالٌ سيرناتيقي. ومن ثمَّ حدث هذا الخدش الصغير للسكون المُفْعَم؛ لحقل التماثل الأولي التام. ومن شأن كل كمية

* هناك عدد من التأويلات الفلسفية المختلفة لفزياء الكم، ولكننا نتحاز إلى ذلك التيار التأويلي الذي تنبأه عدد من الفيزيائيين المهمين مثل هاميلتون، ودافيد بوهم، وهاييز باجلز وجريشكا وإيجور بوجدانوف وهو تيار يحاول أن يوصل لواقعية فلسفية جديدة تنهض على الدمج بين المادة والروح والواقع حيث تشكل المفهومات الثلاثة حقيقة واحدة، وحيدة.

إعلامية أن تتحول إلى طاقة، ومن شأن كل طاقة أن تتحول إلى مادة. إنه المسار العكسي للتفكير الذي غارسه الآن بحكم أننا نبدأ من الطرف الآخر (مادة — طاقة — معلومة). في البدء كان العكس هو الطبيعي. بذلك يصبح مفهوماً كيف بدأ الكون مضغوطاً في جزئٍ أولي؛ في نقطة هندسية صغيرة انفجر منها الكون الذي نعرفه أخذاً منذ تلك اللحظة البعيدة في التمدد والانتساع. وترشح رياضيات الوتر الفائق (وهي النظرية التي تخطت المشروع الأول لفيزياء الكم) أن كوننا قد بدأ متماثلاً في ستة وعشرين بعداً أو في عشرة أبعاد ثم أخذ التماثل في الانكسار بطريقة تماثلية لكي يتجاوز الكون فراغه الزائف ويصل إلى حد استقراره الأخير أو حدَّ سويته الدنيا : فضاء من أربعة أبعاد.

نشأت المادة، وجربت عدداً لا يحصى من احتمالات الأشكال والعلاقات وعزيم من التنظيم والتعقد والحركة انبثقت صورة الحياة من لا شيء. وانبثق الإنسان من صورة الحياة.

يبدأ أن طول العهد بالانفصال المُنَوَّرِي عن التوازن الكلي لكيونة مطلقة، فريدة في توحدها ولا تناهها الأصلي، قد بدأ أثر الخطي الأولى فوق الرمال، وطمس ذاكرة الطريق.

إن المحنة الحقيقية في الوجود الإنساني تتكشف بدءاً من هذه الزمنية. فالله قد اختار للإنسان أن يجاهد جهاداً متواصلاً من أجل الإياب فيما ظل الإنسان حائراً أمام "الطيف المشترك الذي يَمَثَلُ أصلاً للروح والمادة" بتعبير جيتون. والعقل يطرح أسئلته دوماً ويطرح شكوكه لأنه مقيد بالمفارقة، مُطَالَبٌ باستيعاب الوحدة التي يُخفيها — في طيه — الاختلاف الناتج. ولكنه يظل — رغم ذلك — مفتوحاً على سرٍّ يطلب اكتشافه. ويؤكد العالم أن يهمس بهذا السر دون أن يجهز به. وقد يكون من المثير أن نقول إن تفاعلاً خفياً يجري تحت السطح — في كل لحظة — بين عقل الإنسان وعقل العالم، تماماً كذلك التفاعل الغريب الذي يربط بين سلوك ضوبيين يتعدان عن بعضهما البعض بمسافة شاسعة، ولكنهما يحتفظان بتواصل الإشارة المتبادلة بينهما. إن ثمة جداراً عالياً يفصلنا عن الوعي العميق بكون الجزء والكل يندجان بحكم الضرورة. وهما يندجان لأنهما صورة واحدة لا صورتان. إن

علاننا — كما يقول جان جيتون — عالم هولوجرافي لا متناه حيث كل منطقة تستبطن الكل، على الرغم من كونها مميزة^(١).

وعن "إذا مزقنا قطعة من نيجاتيف هولوجرافي لكي نضعها تحت عاكس ليزر فإننا لا نحصل مهما أمكن لهذا الأمر أن يبدو غريباً على جزء من الصورة بل على الصورة كلها. وحق (إذا مزقنا) النيجاتيف عشر مرات، حتى لا يبقى منه سوى جزء صغير، فإن هذا الجزء سيحتوي على كلية الصورة"^(٢). والحقيقة أن شيئاً ما يشبه الدوار أو الغفلة هو الذي يوهنا بانفصال الأجزاء عن الكل. والإنسان مأخوذ بهذه الخدعة في غير حالة، غير قادر على رؤية أحشاء الوجود، مستسلم ليقين مغلوط يسلطه عليه ظاهر الواقع اليومي وظاهر الخواس.

ونقد النص القرآني للإنسان محمولٌ على هذا الوجه. كأن النص القرآني يسأل: لم كل هذا اليقين باللاتيقن منه؟ ولم كل هذا الشك في ما ينبغي أن يكون يقيناً؟ ولعل من أعمق استعارات النص القرآني تسميته للموت باليقين ﴿وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾ (الحجر: ٩٩)، فالموت هو النهاية/البداية، هو عودة الالتئام من جديد، وهو مبادرة المطلق اللامتناهي الذي يضع حداً لزمن الكائن المتناهي فيهدم بذلك الجدار العالي الذي كان يفصل هذا الكائن عن وعيه العميق بكون الصورة لا تقبل الانقسام: ﴿وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّعَهَا سَائِقٌ وَشَهِيدٌ﴾ (٧١) ﴿لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَٰذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ (ق: ٢١، ٢٢).

ويعد النص القرآني إحجام الإنسان عن الاستجابة لكلية وجوده والتصاقه بوجوده الجزئي نوعاً من الخصومة وضرباً من ضروب الخسران. نقرأ: ﴿خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ لُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ﴾ (النحل: ٤)، ونقرأ: ﴿أَوَلَمْ يَرِ الْإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ لُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ﴾ (يس: ٧٧).

كذلك نقرأ: ﴿الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (الأنعام: ١٢).

و: ﴿وَالْعَصْرِ﴾ (١) ﴿إِنَّ الْإِنسَانَ لَقَبِ خَسِرٍ﴾ (العصر: ١، ٢).

(١) الله والعلم (مرجع سابق)، ص ١٠٩.

(٢) السابق نفسه

ويكاد التصاق الإنسان بوجوده الجزئي أن يشوه شخصيته، وما تنطوي عليه من رغبات ونوازع وتوجهات، بل يكاد يشوه أيضاً شكل إحساسه بالله وتصوره عن طبيعة العلاقة معه: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا (١٩) إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا (٢٠) وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا (٢١)﴾ (المارج: ١٩ - ٢١).

و: ﴿وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَا لِحُتَيْهِ أَوْ قَاعًا أَوْ قَائِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُ مَرَّ كَانُ لَمْ يَذْكُرْنَا إِلَى ضُرِّ مَسَّهُ كَذَلِكَ زَيْنٌ لِلْمُتَرَفِّينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (١٢)﴾ (يونس: ١٢).
إن الخوف واليأس والأناية والنسيان والزهو هي الصفات التي تسم الوجود الجزئي للإنسان وتجعل منه وجوداً مريضاً لأنه وجود ناقص، مقطوع، منلور للغياب الأخير. أما الشجاعة والأمل والعطاء والارتباط الدائم المطمئن بنبح البقاء فهي صفات لا يمكن أن تجد مصداقها إلا في ظل وجود يجاوز دوماً أجزائه إلى كليته الموحدة الشاملة. وهذه المجاوزة، فيما يشير برديايف، واجب نحو الله أكثر منها حقاً نحاول استرداده^(١). ويقدم لنا النص القرآني لقطة عميقة الدلالة تكشف عن مدى تناغم العدالة مع القوة التي تضر الحب، كما تكشف عن عمق قانون الوجود الذي تنظم داخله فلكه الإرادة الأولى للروح الإنسانية منحلّة في إرادة أعلى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ (١٧٢)﴾ (الأعراف: ١٧٢).

ويقدم في لقطة أخرى صورة طارفة لتغلغل الله في السرية الإنسانية، في مجرى الدم والأفكار والرغبة والألم، بما لا يدع مجالاً لانفصال الإنسان عن الله.

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَتَعَلَّمَ مَا تُوسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَكُنَّا أَقْرَبَ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلٍ الْوَرِيدِ (١٦)﴾ (ق: ١٦).

إن هاتين اللقطتين تثيران الدهشة والعجب حقاً، فهما تخطفان الإنسان إلى جزء لم يتعرف عليه في المشهد من قبل. كأن مكاناً مغلفاً بضباب كثيف، وبغثة يأتي وميض خافت جداً من الضوء، من هناك، من وراء زمن سحيق في البعد

(١) ماري مادلين دافي: معرفة الذات، ت / نسيم نصر، عويدات، بيروت، ١٩٨٣، ص

﴿ هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا ۝ (١) إِلَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِن لَّدُنَّا نَفْسًا ۖ فَنَفْثْنَا فِيْهِ غَتَّاتٍ سَمِيْعًا بَصِيْرًا ۝ (٢) ۙ﴾ (الإنسان: ١ - ٢).

وفي حديث قدسي رواه النبي الكريم ﷺ عن رب العزة "كنت كرواً مدفوناً في الحضرة العمالية فأحببت أن أعرف فخلقت العباد في عرفوني".

والإبتلاء الذي تعنيه الآية إذنٌ يكمن في صميم عملية التعرف التي يقوم بها الإنسان نحو الله. والله يريد نوعاً خاصاً من التعرف عليه : تُعرَّفُ ينبثق من الذات موضوع التعرف نفسها. وذلك لأن (العالم — الكون) كله ليس إلا إنكساراً لوجودها الذي كان موسوماً — في البدء — بالتوازي التام، بدعومة سكنون أزلّي لا يبرح. إنه الكوثر المدفون — بتعبير الذات عن نفسها — في حضرة العماء. وقد أدرك كثير من الصوفية ذلك عن طريق الحلس فكان التفريُّ مثلاً يقول: "إن الله في كل شيء كراحة الثوب في الثوب" وكان الحسين بن منصور الحلاج يقول "أين أنت ؟ وأين مكانٌ لستَ فيه ؟" .. وهذا الحلس الذي كان يُظنُّ من قبل أنه نقيض للعقل أصبح الآن (ومنذ ظهور النتائج الفلسفية للفيزياء الكوانتية) جوهر النظرة العلمية إلى الكون، فوجود المُشَاهِد في التجربة يوجه نتائج التجربة ذاتها، وبدونه لا يكون للتجربة وجود أصلاً يقول "جون ويلر" إن المراقب لازم لخلق الكون لزوم الكون نفسه لـ (تجَلِّي) المراقب ^(١). ويقول "جان جيتون" إن فعل المشاهدة ذاته وما يترتب عليه من السوعي، هما اللذان يرجحان الواقع ويحددانه أيضاً ^(٢). ومعنى ذلك أن الله بوصفه مشاهداً لانبثاق الوجود منه أو من تفاعل أفكاره يريدنا أن نتعرف عليه على النحو الذي يتيح لنا الاتحاد بإرادته طوعاً، لا لأننا كما قد يُظنُّ جزءاً أبقي منه، بل لأن ذلك الاختيار بين اختياريين هو الاختيار الوحيد الذي يضمن لنا حريتنا الحقيقية بمعنى أنه يجعلنا خارج "مجال الضرورة" وما نقد النص القرآني للإنسان سوى محاولة لتوجيه عقله نحو النقطة الصحيحة، تلك التي تقع وراء سِحْفِ المشهد الظاهري المُعَمَّى للواقع، والتي يستحيل على عقل

(١) روبرت م. أغروس، وجورج ن ستانسيو، العلم في منظوره الجديد، ت / كمال خلالي،

عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٩، ص ٦٨.

(٢) الله والعلم (مرجع سابق)، ص ٩٧.

الإنسان أن يبلغها ما لم يقاوم وهم الكوود: وهم القدرة على سرقة العالم من الله والركون إلى نسيان الكل في الجزء ﴿بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ﴾ (٥) ﴿القيامة: ٥﴾، و﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُفٍ﴾ (٦) ﴿أن رآه استغنى﴾ (٧) ﴿العلق: ٦، ٧﴾، و﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُفٍ﴾ (٦) ﴿وَالَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ﴾ (٧) ﴿العاديات: ٦، ٧﴾، ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْدِيرٍ﴾ (٤) ﴿أَيَحْسَبُ أَنْ لَنْ يَغْدِرَ عَلَيْهِ أَحَدٌ﴾ (٥) ﴿يَقُولُ أَهْلَكْتُ مَا لَا لِي بِهِ﴾ (٦) ﴿أَيَحْسَبُ أَنْ لَمْ يَرَهُ أَحَدٌ﴾ (٧) ﴿البلد: ٤ - ٧﴾، و﴿قَتَلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ﴾ (١٧) ﴿مِنْ أَيِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ (١٨) ﴿مِنْ نُطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَرَهُ﴾ (١٩) ﴿فَمُ السَّبِيلِ يَسْرَهُ﴾ (٢٠) ﴿فَمُ أَمَانَهُ فَأَقْبَرَهُ﴾ (٢١) ﴿فَمُ إِذَا شَاءَ أَلْهَرَهُ﴾ (٢٢) ﴿كَلَّا لَمَّا يَقْضِ مَا أَمَرَهُ﴾ (٢٣) ﴿عبس: ١٧ - ٢٣﴾.

إن النص القرآني يعارض بانوراما الحركة الإنسانية في العالم ويدخل معها في حجاج طويل كي يؤسس لها رؤية جديدة. وتنبي هذه الرؤية على فهم الإنسان فهماً صحيحاً لدوره في الوجود وقدرته على أن يكون هو دون خداع لذاته. وفي هذه الكينونة الأصلية فقط يستطيع الإنسان أن يجد الله، وأن يمتلئ به، وأن يحاوِز حياته العابرة وغاياته المؤقتة إلى غبطة الديمومة التي تعلو على كل نسبيٍّ وعارض.

الفصل الخامس
مفتحات النص: تجاوب
مواقع الدلالة

الفصل الخامس مفتحات النص: تجارب مواقع الدلالة

تكتسب بدايات الكلام أهميتها بوصفها انحرافاً عن صمت أو فراغ. وتعدُّ هذه البدايات تأسيساً لمتواليته من المعاني التي تعلن في اكتمالها الأخير ولادة نظام ما. وقد أطلق القدماء على بداية الكلام عدة مصطلحات منها: المطلع، والافتتاح، والاستهلال، وقال حازم القرطاجني في كتابه "منهاج البلغاء.." واعتصوا باستفتاحات الفصول، واجتهدوا في أن يهيئوها بحيث تحسن بها مواقعها في النفوس، وتوقظ نشاطها لتلقي ما يتبعها وما يتصل بها، وصنَّروها بالأقاييل الدالة على الهيئات التي من شأن النفوس أن تنهيا بها عند الانفعالات والتأثرات لأمر سارة أو فاجعة أو شاجية بحسب ما يليق بغرض الكلام من ذلك^(١).

ولعلنا لا نخطئ الصواب إذا قلنا إن المفتح دليل الدلالة حيث تعني الدلالة — كما يقول ويستر — ما هو متوارٍ وخفي ومضمر في شيء ما وما يتميز عن معناه الظاهري.

وفي تأكيد "حازم" الفاعلية النفسية للتلقي ما يصل بين مصطلح "الافتتاح" والحركة الداخلية للمشاعر. وإذا كانت الدلالة — تأسيساً على ويستر — هي الحركة الداخلية لعلاقات المعنى، فإن المفتح هو دليلنا إلى هذه الحركة التي تتجارب مع التيار الباطني للعاطفة وذلك لأن المفتح حث أولي للكلام على التوالد والتحول والاتصال والنمو.

ولا بد للمفتحات المتشابهة التي تنتمي إلى مصدر واحد أن تكون على قدر من التواشج أو الاتصال ولا بد لذلك التواشج أو الاتصال أن يمتلك تفسيراً. ووقعنا على ذلك التفسير هو مقصدنا في هذا الفصل، إذ إنه يكشف عن "موضعات الوعي في تجانسها وفي تنوع رموزها"^(٢).

(١) حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق: محمد الحبيب بن خوجة، ط٢، بيروت، ١٩٨١، ص ٢٩٦.

(٢) عاطف جودة نصر، النص الشعري ومشكلات التفسير، مكتبة الشباب، القاهرة، ١٩٨٩، ص ٨٤.

التجلي بعد الخفاء:

كان ابن قيم الجوزية يسمي افتتاح سور القرآن بالحروف المفردة والمركبة "الابتداء الخفي" و يسمي ما عدا ذلك "الابتداء الجلي".

ونحن إذا نظرنا إلى هذه الحروف بوصفها إشارات إلى مشار إليه لاستطعنا أن نرصد نسقاً دالاً من التواصل والتجاوب بين عناصر المشار إليه بعد كل إشارة موحدة. وتقوم العلاقة بين العناصر السابقة بكشف حقيقة موضوع ما عبر دورة كاملة مما يعمق إدراكنا بكيفية انتظام التنوعات المختلفة في كلية متجانسة أو يمنح مكونات صورة معينة مصداقها من خلال إبراز هذه المكونات وترشيحها داخل فضاءات متعددة.

نقرأ:

١- ﴿الْم (١) ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ (٢)﴾ (البقرة: ٢٠١).

٢- ﴿الْم (١) اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ (٢) تَنَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابُ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ الْقُرْآنَ وَالْتَّوْحِيدَ (٣) مَنْ قَبْلَ هَٰذَا لِيَاسٍ وَأَنزَلَ الْقُرْآنَ إِنَّا الَّذِيْنَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو النِّعَامِ (٤)﴾

(آل عمران: ٤-١).

٣- ﴿الْم (١) أَحَسِبَ النَّاسُ أَنْ يَقْرَأُوا آيَاتِنَا أَنْ يَقُولُوا أَمْثَلُهُمْ شَيْءٌ وَهُمْ لَا يُفْقَهُونَ (٢)﴾

(الأنكبوت: ٢-١).

٤- ﴿الْم (١) غُلِبَتِ الرُّومُ (٢) أَلَمْ يَكُنِ الْأَرْضُ مِنْ قَبْلِهِمْ سَبِيلًا (٣) فَسِ بَضْعَ سِنِينَ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ (٤)﴾

(الروم: ٤-١).

٥- ﴿الْم (١) بَلِّغْ آيَاتِ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ (٢) هُذًى وَرَحْمَةً لِّلْمُحْسِنِينَ (٣)﴾

(لقمان: ٣-١).

٦- ﴿الْم (١) تَرِيبُ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنَ رَبِّ الْعَالَمِينَ (٢) أَمْ يَقُولُونَ بَلْ هُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّنَا لِنُبَيِّنَ لَكُمْ مَا أَتَاهُمْ مِنْ نَّبِيٍّ مِنْ قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ (٣)﴾

(السجدة: ٣-١).

يتراسل مفهوم الكتاب عبر أربعة مفتحات منطوقاً على تأكيدين: نفي الشك عن مصدر الكتاب ومضمونه، واتصاف الكتاب بالحكمة والرحمة والهدى أو عطف هذه الصفات عليه. كما تنطوي هذه المفتحات الأربعة أيضاً على الإشارة إلى ذلك الكتاب بوصفه وحدة كلية واحدة من ناحية، والإشارة إليه بوصفه كثرة متفرقة تنظمها وحدة عليا من ناحية ثانية. لذلك فإن ما يبدو تكراراً، في قوله تعالى "نزل عليك الكتاب بالحق.. وأنزل الفرقان" ليس — على الحقيقة — تكراراً، وإنما هو إشارة لماهية واحدة ذات مظهرين: فالمظهر الأول يتسم بالشمول فيما يتسم المظهر الثاني بالتجزؤ (حيث الفرقان = آيات الكتاب مُفَرَّقة). وعلى حين تكسب الصيغة الوزنية "فَعَلَ" (نزل) دلالة التكثر (مثل ضَرَبَ وَضَرَبَ وَقَتَلَ وَقَتَلَ) فإن الصيغة الوزنية "أَفْعَلَ" (أنزل) تكسب دلالة أخرى هي التوجه والقصد والتصرف* والمدح حقاً في التعبير هو ذلك الجدل بين "نزل الكتاب" و"أنزل الفرقان" حيث يقترن كل مُسَمَّى من المُسَمَّين بضده الدلالي مما يحيل كلاً منهما على الآخر ويُثَبِّت اندماجه فيه معاً. فالكتاب في وحدته وشموله يقترن بالتكثر (نزل) والفرقان في تكثيره وتفريقه يقترن بالتوجه، والقصد في شمولهما (أنزل) وتصرف الأمر على وجه مُحدَّد مُختار.

بيد أن هذا "الكتاب" الذي تُفَصِّل أمره المفتحات الأربعة سوف يكون أيضاً فرقاناً (بمعنى الفصل والتمييز هذه المرة) بين الرياء والإخلاص. ومن ثم فهو سبب للابتلاء والاختبار، شأنه في ذلك شأن الكعب السليقة "أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمناً وهم لا يفتنون. ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين". ومما لا شك فيه أن وشيجة ما نتعقد في ذهننا بين هاتين الآيتين في مفتتح سورة "العنكبوت" وبين ما جاء في مفتتح سورة "آل عمران": "وأنزل التوراة والإنجيل من قبل هدى للناس" حيث يقع السؤال التمعني "أحسب الناس" على أهل القرآن والتوراة والإنجيل جميعاً، وحيث يكون

* أشار كثير من العلماء إلى أغراض مزيدات الأفعال ودلالة أوزان التصريف فممن ذلك أن صيغة "فاعِل" دلالة على الإسهام والكثرة، وأن صيغة "تَفَعَّل" دلالة على المطاوعة، وأن صيغة "أَفْعَوْعَل" دلالة على المبالغة.

"الهدى" قريباً "للفتنة" بغرض الكشف عن حقيقة الضمير والعلم بالصدق والكذب.

ويأتي دور "التبوءة القريبة" بوصفها مصداقاً لمزلة الكتاب من ناحية، وتثبيتاً ليقين المصدق به من ناحية ثانية، "وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين" فكأنها (أي التبوءة) تتحلبوب في رهاقها على مستقبل ما يحدث مع دلالة الحسم في (لا ريب) ودلالة الدحض في (أم يقولون افتراه بل هو الحق).

ونقرأ:

١- ﴿الرَّبُّكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ﴾ (١) أَكَّانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِنْهُمْ أَنْ أَنْذِرِ النَّاسَ وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِديقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ

(يونس: ١، ٢).

٢- ﴿الرَّكِتَابِ أَحْكَمَتِ آيَاتُهُ ثُمَّ فَصَّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ (١) (هود: ١).

٣- ﴿الرَّكِتَابِ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ﴾ (١) إِلَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (٢)

(يوسف: ٢، ١).

٤- ﴿الرَّكِتَابِ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُبِينٍ الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ (١) (إبراهيم: ١).

٥- ﴿الرَّكِتَابِ آيَاتُ الْكِتَابِ وَقُرْآنٍ مُبِينٍ﴾ (١) يُؤذُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ (٢) (الحجر: ١، ٢).

سوف يتكرر التردد بين قطبي (الوحدة) و(التجزؤ) مرة أخرى للكشف عن استراتيجية النص في الانفتاح على وعي الإنسان، فثمة ما يصل بين معنى الحكمة في "تلك آيات الكتاب الحكيم" ومعنى الإحكام في "كتاب أحكمت آياته" كما أن ثمة ما يصل بين معنى التفصيل في "ثم فصلت من لدن حكيم خبير" ومعنى الإبانة في "تلك آيات الكتاب المبين". وثمة — أخيراً — ما يصل بين التفصيل والإبانة وفعل القراءة ذاته في "تلك آيات الكتاب وقرآن مبين". ففعل القراءة — على الحقيقة — هو ما يُحْتَلُّ الفاعلية الأولى للتلقي. وهي فاعلية مزدوجة يُعْمَلُ أحد طرفيها:

(الوحي — النبي) فيما يُمَثَّلُ طرفها الآخر (النبي — الناس). لذلك يأخذ هنا السؤال الاستكشافي موضعه في معرض الحجاج بين النص والمعتضدين عليه: "أكان للناس عجباً أن أوحينا إلى رجل منهم أن أنذر الناس ويشر الذين آمنوا أن لهم قدم صدق عند ربهم"، ويُخفي الاستنكار القرآني في ثناياه أسبابه ولكنه يوضحها في تجاوب المواقع الدلالية على هذا النحو:

لسان النص:

يقول تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (يوسف: ٢) تلعب اللغة هنا دورها بوصفها وسيطاً بين النص، والعقل. ويكشف أسلوب الترجي في "لعلكم تعقلون" عن أمل مبعثه التوق إلى قراءة أساسها الفهم والتأمل البصير حيث ترتبط "أنزلناه" فيما انطوت عليه من تدبير وتأثير بتفريق "آيات الكتاب" من جهة، ويرتبط هذا التفريق للآيات بفعل القراءة "قرآنًا عربيًّا" من جهة ثانية.

ومادامت القراءة هي التلاوة والقرء هو الجمع والقرآن هو المصاحبة والمقارنة هي الموازنة فإن عمل العقل هنا لا يتفصل بحال عن دأب القراءة، فهما توأم يتضافر عنصرهما في الكشف عن لغة الحقيقة في لغة النص.

غائية إزال النص:

يقول تعالى: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُبِينٍ﴾ (إبراهيم: ١)، وهنا تقترن دلالة التفريق في (الإنزال) بدلالة الكلية في المامية (الكتاب) حيث تقضي بداهة النظر إلى مظهري "الوحدة" و"التجزؤ" في سياق واحد إلى إدراك الغاية الأخيرة من الفعل وهي الانتقال من غياب الرؤية (الظلمات) إلى حضورها (النور) بما يعنيه ذلك الحضور من السير في طريق الحق (صراط العزيز الحميد).

فضم اللاوعي:

يقول تعالى: ﴿رُبَّمَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ﴾ (الحجر: ٢). تنم "ربما" في إفادتها احتمال الوقوع — عن ذلك التوق الخفي الذي يتضافر الشك والكبرياء معاً في دفعه إلى الأعماق البعيدة؛ إلى الظل. بيد أن وعي النص هنا

يفضح لا وعي "المخاطب" أو "المروي عنه" إذ يؤكد ذلك الشوق الفطري الكامن في الروح الإنسانية إلى كمال متعال لا متناه يُعوّض نقص الإنسان، ويسلم له الكائن النسبي المتناهي مقاليد وجوده كي يقاوم الوحدة والتعاسة والخسران في عالم ينحو سريعاً نحو الزوال. ولما كان اللاوعي نفسه مكاناً يفضح سره — كما يقول باشلار — لشدة ما يسهر عليه^(١) فإن النص هنا لا يفضح إلا ذلك المفضوح مسبقاً. إنه — فقط — يؤكد النزوع ويحركه من سكونه، ملامساً ذلك الوتر الشفيف من الندم والحسرة في اقترانها بالفوات والمضي "لو كانوا مسلمين".

ونقرأ:

- ١- ﴿حم﴾ (١) تنزيل الكتاب من الله العزيز العليم (٢) غافر الذنب وقابل التوب شديد العقاب ذي الطول لا إله إلا هو إليه المصير (٣) ﴿غافر: ١-٣﴾.
- ٢- ﴿حم﴾ (١) تنزيل من الرحمن الرحيم (٢) كتاب فصلت آياته قرآنا عربيا لقوم يعلمون (٣) بشيراً ونذيراً فاعرض أكثرهم فهم لا يسمعون (٤) ﴿فصلت: ١-٤﴾.
- ٣- ﴿حم﴾ (١) والكتاب المبين (٢) إنا جعلناه قرآنا عربياً لعلكم تعقلون (٣) وإله في أم الكتاب لدينا لعلي حكيم (٤) ﴿الرعرع: ١-٤﴾.
- ٤- ﴿حم﴾ (١) والكتاب المبين (٢) إنا أنزلناه في ليلة مباركة إنا كنا مُنذرين (٣) فيها يُفرق كل أمر حكيم (٤) أمراً من عندنا إنا كنا مُرسلين (٥) ﴿الدخان: ١-٥﴾.
- ٥- ﴿حم﴾ (١) تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم (٢) إنا في السموات والأرض آيات للمؤمنين (٣) وفي خلقكم وما يتن من ذابة آيات لقوم يوقنون (٤) ﴿الجاثية: ١-٤﴾.
- ٦- ﴿حم﴾ (١) انزال الكتاب من الله العزيز الحكيم (٢) مبيا خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق وأجل مسمى والذين كفروا عما أُنذروا مغرضون (٣) ﴿الأحقاف: ١-٣﴾.

يلح مفهوم الوحدة المفرقة (الكتاب / القرآن) بما ينطوي عليه من تميز مزدوج (إحكام التفصيل، وتفصيل الإحكام) على أمرين: فعالية المرسل بما هو غائب

يشار إليه ببعض صفاته المحددة، أو متكلم يشير إلى ذاته، و(زمان — مكان) هذه الفاعلية التي تجاوز خصوصية فعل "التعزِيل" إلى جُماع الإحكام والتفصيل الكونيين.

ولا يخفى هنا، بالطبع، هذا التناوب المقصود بين مفعولين مختلفين (النص والعالم) يمتلكان منطقاً تكوينياً واحداً (الوحدة / التعزية) متواتراً في شتى تجلياته بما يؤكد صدرهما عن مصدر واحد بعينه هو الله.

وإذا كان الله هو المثول المطلق لعلاقات القيم أي نموذج الوجود الشامل والمتعال لها فإن (العزة) و(الحكمة) و(العلم) و(الرحمة) و(السعة) و(القوة) كما تصورها الآيات السابقة هي المحددات الستة التي تتوالى لتجعل من كل (قول / فعل) متعال علامة دالة في إحدى الرسالتين: النص أو العالم. وليست كل علامة (البشرى والتلويح والإجمال والإيضاح في الكتاب — السماوات والأرض والإنسان والكائنات التي تدب فوق البسيطة) إلا تأكيداً طارفاً لإرادة جعلت من الزمان والمكان مهاداً مشتركاً للحركة بين عديمين. ويتصادى الإيقاع المنبسط للصوت الجليل في "إننا أنزلناه في ليلة مباركة" مع الإيقاع القابض للصوت نفسه في "والله المصير" و "بالحق وأجل مسمى" ليعتورنا المشهد الزمني من طرفيه واصلًا بين لحظة الاختيار ولحظة الحافة.

يبد أن حكمة دقيقة وفاصلة تمنحنا — من خلال علوها على الوقائع — مفتاحاً لتدرج المعرفة. إنها حكمة الله الذي يشاء لنا أن نربط: دوماً بين الرسالتين معاً، فنصل آيات القرآن بآيات العالم وآيات العالم بآيات القرآن في تساروح دائب لا ينفص، حيث أن كلا منهما وسيط يتكلم بينه وبيننا: ﴿تَنزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ﴾ (٢) ﴿إِنَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ (٣) وَلِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُثُّ مِنْ دَابَّةٍ آيَاتٍ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ (٤)﴾ (الجنانية: ٢-٤).

فالعلامات الكونية الثابتة هنا سبيل إلى الإيمان الذي قد يعنونه الشك أما العلاقات المتحولة التي تتعلق بأطوار الحياة البيولوجية وتنوعها في الكائنات الأكثر تطوراً فهي مرحلة أعلى يفضي سير غورها إلى اليقين. إن تعقد الحياة هو تعقد

* التصادي هو تبادل الأصداء وتراسلها أو تجاوبها بين موقعين دلاليين

الوعي وتراكبه عبر ثراء فاحش في نظام المادة. وقد تساءل " غ. بوجدانوف " ذات مرة : لم تبدو الفراشة وبما لا يقاس أكثر انبثاءً، أي تعقيداً في البناء وأشدّ نظاماً من الحصة رغم أن الحصة والفراشة هما شيء واحد تماماً على مستوى الجزئيات الأولية ؟ وكانت إجابته كالآتي: لأنها حية.. إن هذا المثل البسيط (الحصة والفراشة) يسمح لنا بإدراك الفرق الجوهرى الوحيد بين الجامد والحي: إن أحدهما بكل بساطة أغنى من الآخر بالمعلومات^(١).

ومن المسلم به إذن أن مثل هذا التغلغل العقلي في تكوين المادة وتفسير أسباب تحولها ليس متاحاً للجميع. ومن ثم فإن ذلك اليقين المنشود يظل متعلقاً بفئة أقل عدداً "لقوم يوقنون" فالقوم جماعة من الناس تجمعهم جامعة يقومون لها (حيث الجامعة هنا هي نزوع البحث المتخصص في معرفة أو علم ما) وذلك على النقيض من التكاثر المعرف بالآلف واللام في قوله (للمؤمنين).

الدعاء بوصفه مفتحاً :

الدعاء نوع من الطلب. وهو يدخل في لغة الإرادة شأنه في ذلك شأن كل أسلوب إنشائي. ويشغل النداء الظاهر عشرة مواضع افتتاحية في النص القرآني. ويمثل ما يربو على ١٦% من مجموع المفتحات الإنشائية في السور. نقرأ:

١- ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾

(النساء: ١) ..

٢- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أَحَلَّتْ لَكُمْ بَيْعَةُ الْأَعْلَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحْلِي الصِّدْقِ وَأَتَمَّ حُرْمَ إِنْ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ (المائدة: ١).

٣- ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾ (الحج: ١).

٤- ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ (الأحزاب: ١).

٥- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْدُمُوا بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (الحجرات: ١).

٦- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ﴾ (الممتحنة: ١).

٧- ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَالْقُوا إِلَّاءَ رَبِّكُمْ﴾ (الطلاق: ١).

٨- ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبَيَّنَ لَكَ تَبَيَّنَ مَرْضَاتُ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (التحریم: ١).

٩- ﴿يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ (١) قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا (٢) بِنِصْفِهِ أَوْ الْقُسْ مِنْهُ قَلِيلًا (٣) أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَزَّلِ الْقُرْآنَ تُرْجُلًا (٤)﴾ (الزلزل: ١-٤).

١٠- ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدْثَرُ (١) قُمْ فَأَنْبِزْ (٢) وَرَبِّكَ فَكَبِّرْ (٣) وَرَبَّاسِكْ فَطَهِّرْ (٤) وَالرُّجْزَ فَافْجُرْ (٥) وَلَا تَمَنَّ أَنْ تَمُوتَ وَتَسْكَتَ (٦) وَلِرَبِّكَ فَاصْبِرْ (٧)﴾ (المدثر: ١-٧).

تتدرج صورة (المنادى) من الخاص إلى العام على هذا النحو: النبي — المؤمنون — الناس، وتأخذ هذه المتواليات التنازلية: النبي ٥ — المؤمنون ٣ — الناس ٢. فالدعاء إذن في مفتحات النص القرآني نداء للأقرب فالأبعد رغم المساواة في صيغة النداء التي تفيد البعيد: يا أيها.

ويتوزع النداء على أربعة محاور هي: التوجيه العام، والحكم التشريعي، والعتاب الشخصي، والخصص المخصوص. وذلك على النحو التالي:

المنادى	التوجيه العام	الحكم التشريعي	العتاب الشخصي	الخصص المخصوص
النبي	١	١	١	٢
المؤمنون	٠٠	١	٢	٠٠
الناس	٢	٠٠	٠٠	٠٠

إن ثمة قصداً في أن يكون النبي ﷺ نموذجاً جامعاً لمجاور العلاقة المختلفة بين الله والبشر في عمومهم. لذلك فقد كان محلاً للتوجيه العام وللحكم التشريعي وللعتاب الشخصي. وهكذا خاطبه الله في توجيهه العام من موقع الإله لا من موقع المربي فقال: "يا أيها النبي اتق الله ولا تطع الكافرين والمنافقين"، وفعل مثل ذلك في حكمه التشريعي غير أنه انتقل حينئذ من المخاطب المفرد إلى المخاطب الجمع لضمان

الشمول: "يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدن وأحصوا العدة واتقوا الله ربكم"، فقلتم الإله على المرئي، ولكنه أراد اقترانها أيضاً لتأكيد غرض التقويم في كل حكم تشريعي. ولم يحذ عن ذلك في العتاب الذي جاء مخففاً في صيغة السؤال: "يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك تبغى مرضاة أزواجك والله غفور رحيم".

وعلى حين تتحد ماهية الطلب في مفتحات التوجيه العام: "يا أيها النبي اتقوا الله" و"يا أيها الناس اتقوا ربكم"، فإن مُسمى المفعول يختلف فيتناسب عكسياً مع النداءى أو المخاطب. كأن الدلالة النفسية للأداء تكمن في الدنو من البعد (الناس - ربكم) والتثاني عن القريب (النبي - الله) بفرض الاستقطاب الشعوري لهؤلاء الذين لا تربطهم بالله معرفة خاصة ولا يصلهم به التزام ما، فهم في أشد الحاجة إلى مبادرة التعريف والتجيب. وذلك على عكس من جاوزت علاقته الخاصة بالله مراحل وقفت به في حقل النبوة فهو ليس في حاجة إلى هذا الترفق الأولي أو إلى هذه الاستمالة الوجدانية.

وبين الإشادة الرقيقة إلى (الذكرى) والإشادة المشفقة إلى (المصير) يكتسب الطلب الإلهي (اتقوا ربكم) مصداقه وجدارته: "الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها" وإن زلزلة الساعة شيء عظيم" ويتكامل "حكم الإرادة المطلقة" في الحكم التشريعي "إن الله يحكم ما يريد" مع اقتران دوري الإله والمرئي في "واتقوا الله ربكم" فـ "هدف الله تحقيق القيمة في العالم الزمني، وهو هدف فعال"^(١). ويستقي حكم الإرادة المطلقة مبرراته من خيرة جمالية فريدة لا تتدخل فيها سلطة القوة بقدر ما تتدخل فيها سلطة المعرفة فـ "كل النظام إذن نظام جمالي.. والنظام الخلقي مظاهر معينة له"^(٢) وهل تحرم الصيد في الإحرام أو إحصاء العدة إلا موضع ظاهر للإحساس الجمالي في النسيج الذي تمثله مباشرة الواقع.

(١) الفرد نورث وايتهيد، العقيدة تتكون، ترجمة، وليم فرج حنا، القاهرة، مكتبة الأنجلو

المصرية، ١٩٨٥، ص ٩١.

(٢) العقيدة تتكون، ص ٩٤.

وهذا التحقيق نفسه للقيمة في العالم الزمني يجد وجهاً من وجوهه كذلك في مضمون العتاب الشخصي الذي يبادر به الله نحو الإنسان الذي ارتضى نظامه ومثله قال الله تعالى: "يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك تبتغي مرضاة أزواجك"، و"يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله"، و"يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم أولياء تلقون إليهم بالمودة وقد كفروا بما جاءكم من الحق" إن القيمة الأساسية في المعاتبات الثلاث واحدة وهي سابقة الاختيار الإلهي على ما عدها من اختيارات أو أهواء.

وكلما تحدد الاختيار الإنساني أكثر فأكثر في سياق النظام أو النبل الإلهية صار الإنسان مطالباً بعكوف أشد انعطافاً على علاقته بالله، بانضواء أعمق قصداً، وخلوص أرهف إيقاعاً. ولا عجب أن يصير "المنادي أو المخاطب" حينئذ صفة مترادفة لا إسماً لأنه — في هذه الحالة — يكابد "العلو" فيخلع (أو كأنه يخلع) شروطه الواقعية المتأرجحة ليرتدي غلالة من الممكن أو ثوباً من الهجاز الذي يستر تحولاته، ويدخل في تعاقبات الامتثال المتناخمة سعياً إلى ذروة التماثل مع جوهر القيمة: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ (١) لَمَّ اللَّيْلُ إِلَّا قَلِيلًا (٢) بَصَفَهُ أَوْ الْقَصَصُ مِنْهُ قَلِيلًا (٣) أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا (٤)﴾ (الزمل: ١-٤).

و ﴿يَا أَيُّهَا الْمَلَأُوْا (١) قُمْ فَأَنْذِرْ (٢) وَرَبِّكَ فَكَبِّرْ (٣) وَيَتَذَكَّرْ فَطَهِّرْ (٤) وَالرُّجُوعَ فَاصْغُرْ (٥) وَلَا تَمْنُنْ تَسْتَكْبِرُ (٦) وَلِرَبِّكَ فَاصْبِرْ (٧)﴾ (الذثر: ١-٧)

إن الحَضَّ المخصوص هنا على هذا التوفُّر الدائب الفريد دعوة إلى الالتفات الكامل نحو طوفان وجود يشغل الزمن من جميع أطرافه، ويسيطر بطبيعته الخاصة على شتى مظاهر الواقع. وهي دعوة لا تجدد في الحقيقة — نموذجها المنشود إلا في شخصيتي النبي والمتصوف. ولكن لماذا كان النداء بصيغة البعيد هو شأن المفتحات العشرة جميعاً رغم تفاوت مراتب المنادى ؟ وإذا كان كل من الحكم التشريعي والورع أو العتاب الشخصي يفترض مسافة واسعة يتعلق بها مقام المقال فما بال التوجيه العام أو الحَضَّ المخصوص (وهذا الأخير — على وجه التحديد — يوهم بشدة القرب) ؟. لكي نجيب عن هذا السؤال فلا بد أن نلاحظ قانوناً هيمناً في بنية النص القرآني هو: تواتر النداء بصيغة القريب في كل الأحوال إذا كان المنادي هو (الله)، وتواتر النداء بصيغة البعيد في كل الأحوال إذا كان المتأدى هو

(الإنسان). وذلك رغم تفاوت المراتب الإنسانية نفسها في الحالين: حَالِي الإنسان (المنادي) و(المنادى) على حد سواء.

وتندرج تحت هذا القانون المهيمن مفتحات النص القرآني وغيرها.

نقرأ: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾ (٦) (الانشقاق: ٦).

و: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نجسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنْ شَاءَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (التوبة: ٢٨).

و: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُم بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأُنزِلْنَا إِلَيْكُمْ تُورًا مُبِينًا﴾ (النساء: ١٧٤).

وعلى الجانب الآخر نقرأ: ﴿وَتَالُوا رَبَّنَا عَجَلْنَا لَنَا قِطْعًا قَبْلَ يَوْمِ الْحِسَابِ﴾ (ص: ١٦).

و: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (البقرة: ١٢٧).

و: ﴿ذِكْرُ رَحْمَتِ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكَرِيَّا﴾ (٢) إذ نادى رَبَّهُ بَدَاءَ خَفِيًّا (٣) قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا (٤) وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلَدًا (٥) (مرم: ٥٠: ٢) و: ﴿وَإِذَا رَأَى الَّذِينَ أَشْرَكُوا شُرَكَاءَهُمْ قَالَ أُولَئِكَ هَؤُلَاءِ شُرَكَائُ الَّذِينَ كُنَّا لَدْعُو مِنْ دُونِكَ فَأَلْقَوْا إِلَيْهِمُ الْقَوْلَ إِنَّكُمْ لَكَاذِبُونَ﴾ (النحل: ٨٦).

كاننا بالمتكلم في النص القرآني (الله) يروي دوماً للبعيد عن القريب. إنسه يتحدث إلى الإنسان من مسافة شاهقة فيما يجعل هذا الإنسان يتحدث إليه من مسافة شديدة القرب. يرى الله نفسه قريباً جداً من الإنسان فيما يرى الإنسان بعيداً عنه. هكذا تُحدِّد لنا أسلوبيّة النصّ وعي الصورة، بمنظور الرؤية بين الله والإنسان. وإذا تكشف لنا صيغة النداء عن ازدواجية زاوية النظر فهي تفضح شكل الرغبة. وإذا كان لهذا الالتباس أن يقول لنا شيئاً فهو يقول: إن المسافة وهَمٌّ، وإن انقسام الوعي الكلي أو انكسار التوازي التام هو ما صنع هذا الوهم. والوعي بهذه الحقيقة المهمة والانتباه لها مدخلٌ أساسيٌّ لمجاوزة هذا المُشكِلي، وعبور كل التناقضات إلى المبدأ الثابت الذي يخفي وراءها.

ولعل انفراد المتأدى موضوع الرغبة الإلهية بمفتحات النص دون المتأدى الموازي له (الله بوصفه موضوعاً للرغبة الإنسانية) لا يتعلق بموقع المتكلم "مقدار تعلقه بعزيم من بذل الطاقة في اتجاه مجاوزة المنظور الثنائي للرؤية عن طريق حث القاصي على الدنو ودفعه إلى قطع المسافة الموهومة. وها نحن نقرأ: "وناديتاه من جانب الطور الأيمن وقربناه نجياً"، و"إلى ربك فارغب"، و"واسجد واقرب".

القسم بوصفه مفتحاً:

القسم جملة إنشائية غير طلبية لأن مدلولها يتحقق بمجرد النطق بها، فهي لا تستلزم مطلوباً ليس حاصلأ وقت الطلب. يشغل القسم ثلاثة وعشرين موضعاً افتتاحياً في النص القرآني أي نحو ٢٠% من مجموع مفتحات السور كلها الخيري منها والإنشائي. وهو أسلوبٌ توكيديٌ يتبوأ فيه "المقسم عليه" أو "موضوع القسم" مكانة خاصة لدى صاحب القسم فكانه ليس موضعاً لشك. نقرأ:

- ١- ﴿يس (١) وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ (٢) إِلَٰك لِّمَنِ الْمُرْسَلِينَ (٣) عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (٤)﴾ (يس: ١-٤)
- ٢- ﴿وَالصَّافَّاتِ صَفًّا (١) فَالزَّاجِرَاتِ زَجْرًا (٢) فَالتَّالِيَاتِ ذِكْرًا (٣) إِنَّ إِلَهُكُم لَّوَاحِدٌ (٤)﴾ (الصافات: ١-٤)
- ٣- ﴿ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ (١) بَلِّغْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا فِي عِزَّةٍ وَهِقَاقٍ (٢)﴾ (ص: ١-٢).
- ٤- ﴿حَمِّ (١) وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ (٢) إِلَٰهًا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (٣) وَإِلَٰهٌ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدُنَّا لَعَلِّي حَكِيمٌ (٤)﴾ (الرحمن: ١-٤).
- ٥- ﴿حَمِّ (١) وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ (٢) إِلَٰهًا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُّبَارَكَةٍ إِلَٰهًا تَكْوِينُ (٣)﴾ (الدخان: ١-٣).

وما يدل على ذلك اتحاد المتكلم بالمتكلم عنه في كثير من المفتحات مثل "الحمد لله رب العالمين" و"الله لا إله إلا هو الحي القيوم" و"الحمد لله الذي خلق السماوات والأرض وجعل الظلمات والنور" و"الرحمن علم القرآن" و"تبارك الذي بيده الملك وهو على كل شيء قدير..." الخ

- ٦- ﴿ ق وَالْقُرْآنَ الْمَجِيدَ (١) بَلْ عَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ فَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا شَيْءٌ عَجِيبٌ (٢) ﴾ (ق: ٢-١).
- ٧- ﴿ وَالذَّارِيَاتِ ذُرُوءًا (١) فَالْحَامِلَاتِ وِقْرًا (٢) فَالْجَارِيَاتِ يُسْرًا (٣) فَالْمُتَمَسِّمَاتِ أَمْرًا (٤) إِمَّا يُوعَدُونَ لِمَا دَقُّ (٥) بِرَأْسِ الدِّينِ لَوَاقِعَ (٦) ﴾ (الذاريات: ٦-١).
- ٨- ﴿ وَالطُّورِ (١) وَكِتَابٍ مُسْطُورٍ (٢) فِي رَقٍّ مَنْشُورٍ (٣) وَالْيَنبُوتِ الْمَعْمُورِ (٤) وَالسَّجْفِ الْمَرْفُوعِ (٥) وَالْبَحْرِ الْمَسْجُورِ (٦) إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ لَوَاقِعٌ (٧) مَا لَمْ يَنْزِلْ مِنَ دَالِجِ (٨) ﴾ (الطور: ١-٨).
- ٩- ﴿ وَالتَّجَمُّ إِذَا هَوَى (١) مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى (٢) وَمَا يَنْطَلِقُ عَنِ الْهَوَى (٣) ﴾ (النجم: ٣-١).
- ١٠- ﴿ ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ (١) مَا آتَتْ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْثُونٍ (٢) ﴾ (القلم: ٢-١).
- ١١- ﴿ لَا أَلْسِمُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ (١) وَلَا أَلْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ (٢) أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُخْجَعَ عِظَامُهُ (٣) بَلَى لَادِرِينَ عَلَى أَنْ لَسَوْيَ بِنَالِهِ (٤) ﴾ (القيامة: ٤-١).
- ١٢- ﴿ وَالْمُرْسَلَاتِ غُرُلًا (١) فَالْعَالَمِصَاتِ غَصًّا (٢) وَالنَّازِحَاتِ نَشْرًا (٣) فَالْفَارِقَاتِ فَرَقًا (٤) فَالْمُلْقِيَاتِ ذِكْرًا (٥) عُذْرًا أَوْ لَنْزَارًا (٦) إِمَّا يُوعَدُونَ لَوَاقِعَ (٧) ﴾ (المرسلات: ٧-١).
- ١٣- ﴿ وَالنَّازِعَاتِ غُرُلًا (١) وَالنَّاجِيَاتِ كُنُطًا (٢) وَالسَّابِحَاتِ سَبْحًا (٣) فَالسَّابِقَاتِ سَبْقًا (٤) فَالْمُنْتَدِرَاتِ أَمْرًا (٥) يَوْمَ تُرْجَفُ الرَّاجِفَةُ (٦) تَتْبَعُهَا الرَّادِفَةُ (٧) قُلُوبًا يَوْمَ تَذُوقُهَا (٨) أَنْصَارُهَا خَاشِعَةٌ (٩) يَقُولُونَ أَتَنَا لَمْرُدُونَ فِي الْخَافَةِ (١٠) أَمْ آذًا كَمَا عَظَّمْنَا لَخِرَّةِ (١١) قَالُوا بَلَى إِذَا كُرَّةُ خَاسِرَةٌ (١٢) فَإِنَّمَا هِيَ زَجْرَةٌ وَاحِدَةٌ (١٣) فَإِذَا هُمْ بِالسَّاهِرَةِ (١٤) ﴾ (النازعات: ١-١٤).
- ١٤- ﴿ وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْوُرُوجِ (١) وَالْيَوْمِ الْمَوْعُودِ (٢) وَشَاهِدٍ وَمَنْشُودٍ (٣) قُلْ أَصْحَابُ الْأُخُودِ (٤) النَّارِ ذَاتِ الْوُفُودِ (٥) إِذْ هُمْ عَلَيْهَا قُعُودٌ (٦) وَهُمْ عَلَى مَا يَفْعَلُونَ بِالْمُؤْمِنِينَ شُهُودٌ (٧) وَمَا تَقْمُوا مِنْهُمْ إِلَّا أَنْ يُؤْمِنُوا بِاللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ (٨) الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (٩) إِنَّ الَّذِينَ قَتَلُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا فَلَهُمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ وَلَهُمْ عَذَابُ الْحَرِيقِ (١٠) ﴾ (البورج: ١-١٠).

١٥- ﴿وَالسَّمَاءَ وَالطَّارِقَ (١) وَمَا أَفَرَأَكَ مَا الطَّارِقُ (٢) التَّجَمُّمُ النَّاقِبُ (٣) إِنَّ كُلَّ نَفْسٍ لَمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ (٤)﴾ (الطارق: ١-٤).

١٦- ﴿وَالْقَمَرَ (١) وَيَالِ عَشْرِ (٢) وَالشَّمْعَ وَالْوُتْرَ (٣) وَاللَّيْلَ إِذَا يَسِرُ (٤) هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِّدِي حَجِرٍ (٥) أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ (٦)﴾ (الفجر: ١-٦).

١٧- ﴿لَا أَلْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ (١) وَأَلْتَّ حِلَّ بِهَذَا الْبَلَدِ (٢) وَوَالِدٍ وَمَا وَلَدَ (٣) لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ (٤)﴾ (البلد: ١-٤).

١٨- ﴿وَالشَّمْسُ وَضُحَاهَا (١) وَالْقَمَرُ إِذَا تَلَاهَا (٢) وَالنَّهَارُ إِذَا جَلَاهَا (٣) وَاللَّيْلُ إِذَا يَغْشَاهَا (٤) وَالسَّمَاءَ وَمَا بَنَاهَا (٥) وَالْأَرْضَ وَمَا طَحَاهَا (٦) وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا (٧) فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا (٨) قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا (٩) وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا (١٠) كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِطَغْوَاهَا (١١) إِذِ ابْتِغَىٰ أَشْقَاهَا (١٢) فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ نَاقَةَ اللَّهِ وَسُقْيَاهَا (١٣) فَكَذَّبُوهُ فَعَقَرُوهَا فَلَنُتِمَّ عَلَيْكُمْ رَبُّهُمْ بِذَلِيلِهِمْ فَسَوَّاهَا (١٤)﴾ (الشمس: ١-١٤).

١٩- ﴿وَاللَّيْلَ إِذَا يَغْشَىٰ (١) وَالنَّهَارَ إِذَا تَجَلَّىٰ (٢) وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ (٣) إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّىٰ (٤)﴾ (الليل: ١-٤).

٢٠- ﴿وَالضُّحَىٰ (١) وَاللَّيْلَ إِذَا سَجَىٰ (٢) وَمَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ (٣) وَلَا آخِرَةَ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَىٰ (٤) وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰ (٥)﴾ (الضحى: ١-٥).

٢١- ﴿وَالثِّينَ وَالزَّيْنُونَ (١) وَطُورَ سِينِينَ (٢) وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ (٣) لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ (٤) ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ (٥)﴾ (التين: ١-٥).

٢٢- ﴿وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا (١) فَالْمُورِيَاتِ قَدْحًا (٢) فَالْمُغِيرَاتِ صُبْحًا (٣) فَأَنْزَلَ بِهِ يُغْمًا (٤) فَوَسَطْنَ بِهِ جَمْعًا (٥) إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ (٦) وَإِنَّهُ عَلَىٰ ذَلِكٍ لَّشَهِيدٌ (٧) وَإِنَّهُ لَحَبِيبُ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ (٨)﴾ (الماديات: ١-٨).

٢٣- ﴿وَالْقَصْرِ (١) إِنَّ الْإِنْسَانَ لَقِي خُسْرٍ (٢)﴾ (المصر: ١-٢).

وإذا عَنَّ لنا أن نرسم جدولاً وصفيًا للـ "مقسم عليه" وأن نصنّف من خلاله حقوق الدلالة المتوفرة من أجل التعرف الحصريّ على الظاهرة فسوف يكون لدينا هذا الشكل:

الحقل الزمني	الحقل المكاني	الحقل الطبيعي والكوني	الحقل الثقافي	الحقل الإلهي	الحقل الإنساني	ممكنات التأويل حقل (الأسماء — الصفات)
الفجر	البلد	النجم	القرآن	الحق والتقدير	الوالد	الصفات
النهار	البيت المعمور	التين	الكتاب	الوعد	الولد	الزواجر
الليل	الطور	الزيتون	القلم	الشهود	الذكر	التاليات
الضحى	البحر	البروج			الأئمة	الداريات
العصر	السما				النفس	الحاصلات
	الأرض					الجاريات
يوم القيامة						المقسمات
اليومي العشر						الموسلات
						العاصفات
						الناشرات
						الفارقات
						الملقحات
						النازعات
						الناشطات
						السابحات
						الساقطات
						المدهرات
						العاديات
						الموريات
						المهيرات

تدور حركة القسم عدة دورات ما بين الزمني والمكاني، الطبيعي والتفاني، الإلهي والإنساني، المحدد والمفتوح على التأويل.

القسم إذن حركة كونية سادرة في كل اتجاه: الوعد والإنسان والله والرسول والكتاب مواضع الجواب المردودة على هذه الحركة. كأن الواقع وما فوق الواقع معاً والحضور والغياب كليهما، وحدة دلالية عليا تنبثق منها الدوال وتترافق كي تشير إلى الحقيقة في مظاهرها المختلفة. ويعمل جواب القسم المخوف أحياناً على جعل الواقع نفسه ما وراثياً وإسقاط الغياب على الحضور. وهذه المنطقة المظلمة هي منطقة التوقعات والإيماءات والمجس حيث تُعَصَّرُ الرؤيا في إرهاب الكلمات وفي نزوعها المتوفر إلى الإفصاح عما صار كمونه أدلّ عليه من انكشافه.

ويلعب نوسان الكلام بين (الأسماء — الصفات) المفتوحة على تعدد المعنى من جهة وبين دوار الإيقاعات الدوامية التي تأخذ في الاتساع حتى التلاشي بادية من مركز "المفعول المطلق" الذي حُذِفَ فعله من جهة ثانية (صفاً — زجراً — ذرواً — عصفاً — نشرأ — فرقأ — نشطأ — سبأ — سبأ) يلعب هذا النوسان دوراً مدهشاً في إشباع حالة الفعلية التي تطوّق المسافة الفاصلة بين القسم والجواب، حدّ أن تصبح رمزية القوة التعزيمية ذاتها استدعاءً وشيكاً لعين وجود الماهيات والأشياء: الله أو الإنسان أو الوعد أو القيامة أو الخسران أو الذكرى.... الخ.

ما الذي يفترضه القسم؟ إنه يفترض حقيقةً مُعَرَّضَةً للربّ؛ لقوة الشك أو نزوع التكذيب. وهذه الحقيقة هي موضوع "جواب القسم" ولكي تؤكد الحقيقة مصداقها وتتخطى كل إمكانيّة للإدعاء فلا بد أن تجد صداها البعيد في "المقسم عليه"، وأن يرتبط مضمونها بمضمونه على وجه من الوجوه، بل لا بد أن يصبح هذا "المقسم عليه" دليلاً عليها بمعنى من المعاني. فكيف يكون ذلك؟

تحيل النبوة مصداقها إلى حكمة المقروء الذي يلهج به لسانها (القرآن الحكيم) فيما يحيلها هذا المقروء إلى نهج واضح القصد في التعامل مع الوجود (صراط مستقيم). ويُمَثِّلُ هذا المقروء بما سيملك من قوة الشيوخ (ذي الذكر) وبما فيه من عبرة ومثّل نداءً بليغاً للعقل (لعلكم تعقلون). وسوف تحفظه السطور فيما بعد

(الكتاب المبين) كما يحفظ العقل مدركاته فيكون هذا الحفظ علةً للعلو "وإنه في أم الكتاب لدينا لعلي حكيم" أو يكون العلو علةً له.

يبد أن هذا المنطق الداخلي المتبادل بين (القرآن/الكتاب) والعالم الذي تزوع وقائمه إلى بناء نموذج للقيم لن يبرح موضع اختلاف ودهشة "بل الذين كفروا في عزة وشقاق" و"بل عجبوا أن جاءهم منذر منهم فقال الكافرون هذا شيء عجيب". لماذا ؟ لأن حساسية الكشف عن هذا المنطق تقتضي — عند النظر العادي — شكلاً من أشكال التميز والاستثناء الذي لا تُنأط به الحالة البشرية. فهل يمكن أن يختار الله سبحانه وسيطاً إنسانياً يحمل صوت تخديره وإغرائه؟ هل يمكن أن تحب هذه الذات الإلهية العقل الإنساني مفتاح فهمها؟ هل يمكن أن تُلقن لساناً حكمتها؟ وهل للرسائل الكونية كلها (الجليل — السماء المرفوعة كالسقف — البحر الملائن عن آخره) بما تنطوي عليه من حركة وثبات، ومن فراغ وامتلأ، ومن توازن وتحول أن تكون مدعاةً لتذرها إذا غيرت — قليلاً أو كثيراً — من حسابها وتقديرها ؟ "إن عذاب ربك لواقع". ألا يرهص انقلاب كوني ما، في لحظة ما، بأن المادة التي تقبل التشبث والانحلال هي نفسها المادة التي تقبل التنظيم وإعادة التشكيل، وأن كل المبهات التي كانت وسوف تكون ما هي إلا موضوع من موضوعات الإرادة والوعي "أبحسب الإنسان أنن نجمع عظامه، بلى قادرين على أن نسوي بنانه؟"

ولا غرو أن تُعدّ "المراجعة" بما تنم عنه من توتر بين العقل المتأمل ومظهر العالم، بين الرغبة والقيمة، وبين الضرورة والإمكان، مبادرةً إنسانيةً فريدةً نحو مجاوزة النقص البشري "ولا أقسم بالنفس اللوامة". إنما "مونودراما" الإنسان الحي الذي يحرص وعيه على التجاوب مع قوانين الكلية الكونية فيه، مدركاً أن الحدود نفسها هي التي تحبه حرية انطلاقه وسر اختياره، شأنه في ذلك شأن الناموس الفلكي الذي يكشف عبر البعد والمسافة عن حركة المدار "والسما والطارق، وما أدراك ما الطارق، النجم الناقب، إن كل نفس لما عليها حافظ".

كان ثمة مجازاً يجمع، في رهاقته، بين الأضداد الظاهرة ليوحّد — في تيار بساطني دائب — بين مسلكها "والليل إذا يغشى، والنهار إذا تجلّى، وما خلقت الذكر

والأخفى"، وهو إذ يفعل ذلك فإنما يشي عن طريق اجتماعها واتحادها، بتنوعها واختلافها "إن سعيكم لشيء".

يبد أن اتصال الأشياء وانفصالها، وانقطاعها وتعاقبها، مشهّد يرمي إلى ما ورائه: إلى هذه الديومة المتدفقة التي تعزل نفسها مؤقتاً عن دوافع الاندماج، ولكنها — أبداً — لا تعزل نفسها عن إرادة التوجيه: ﴿وَالضُّحَىٰ (١) وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ (٢) مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ (٣)﴾. الديومة كبنونة عليا تختفي أحياناً — خلف المكان الذي اختارته في قلب العالم لتشهد نفسها على فعلها النقيض.

﴿وَالْتَيْنِ وَالزَّيْتُونَ (١) وَطُورِ سِينِينَ (٢) وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ (٣) لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ (٤) ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ (٥)﴾ ولولا هذا الفعل النقيض (الإبدال والتحول) لما تأكدت صورتها الأصلية بوصفها كمالاً لا يعتره التغير — بوصفها كلية زمانية لا تتجزأ. ومن ثم فهي ليست رهينة الخسران "والعصر إن الإنسان لفي خسر". الإنسان فقط هو رهين الخسران. ولكن رهانه على الأبدية والسعادة يظل وقفاً على استجابته للنداء التالي:

"قد أفلح من زكاها. وقد خاب من دساها".

تنهل مفتحات القسم إذن من نبع التكامل الرؤيوي بقدر ما تنهل من نبع التأثير الانفعالي، ووهج الإيماء. إنها تعزف لحناً مترعاً بأمشاج الواضح والخفي في أن. وهي تبلغ ذروة فاعليتها من خلال هذا المزج المدهش، فهي تثبت في فضاء النص القرآني حزمتين من الأشعة النفاذة وتوهم إلى صورة الحقيقة في مرآة (الكسوفي/ الإلهي/الإنساني)، وقد تعيد ترتيب عناصر تلك الصورة وفقاً لوقائع دالة في الزمن والمكان.

تمثل مفتحات القسم تخطيطاً لحافة الصمت بكلام يجسد حجم اليقين، ويصهر المألوف والغريب معاً في سبيكة صلبة تحطم القشرة الخارجية للسؤال المرتب لتعريه ثم تواجهه بالإجابة، وهي — أيضاً — إنتاج جديد للعلاقات والارتباطات التي توزع عناصر الوجود على مستويات مختلفة، وخلقاً للتجاوبات الحاضرة المفقودة بين الإنسان والعالم والفكرة والزمن.

الفصل السادس

النص والمجاز: بلاغة الرؤيا

الفصل السادس النص والمجاز: بلاغة الرؤيا

ينطوي المجاز في طيه على شيء أكبر من إثارة الخيال أو خلق ارتباطات جديدة، فهو يحمل في أحشائه رمزية الحقيقة وينطق باسمها.

و"المجاز" في أصل اللغة — المَعْبَر، ومجازة النهر جسره، كأن المجاز معبر أو جسر ينتقل بنا من ضفة إلى ضفة أخرى. وإذا كانت "المواضعة الدلالية" للشيء بمثابة رؤيتنا لهذا الشيء، فإن تحطيم هذه المواضعة فعلٌ يجاوز الرؤية إلى الرؤيا. المجاز — إذن — مَعْبَرٌ إلى حيث نرى من داخلنا. وهو بذلك ليس ضدًا للحقيقة أو مقابلًا لها بل هو رمزها الأصيل الذي يكشف عن بُعْدِهَا.

يقول "بول ويكور": ثمة ازدواج للمعنى يكشف عنه الرمز الذي ينظم بحال الدلالة متبوعاً — في رمزيته — مركز الوجود، موصولاً بمقال يشق مداه على شكل رؤيا أو رجح^(١).

و(الصراط المستقيم) هو أول مجازات النص القرآني، ولعله أكثرها تكراراً، بل وأشدّها لفتاً لتشابهه الواضح مع معنى المجاز نفسه؛ فالصراط — في أصل اللغة — اسم للطريق والطريق معبر من مكان إلى مكان أو مجازٌ يجوزه الإنسان؛ و"جواز الموضوع، وبه" سار فيه وقطعه.

و(الصراط المستقيم) هنا هو الدين فيما يقول "الشريف الرضوي" لأن "الدين مؤدٌ إلى استيجاب الثواب واستدفاع العقاب فهو كالتجهج السلوك إلى فطنة النجاة والسلامة ودار الأمن والإقامة"^(٢).

يتجسد المعنوي محسوساً إذ تصبح العقيدة طريقاً لا التواء فيه، يجوزه الماشتي دون أن يحيد لأنه مُمَهَّدٌ على امتداده دون انحناء. وتستمدُّ الصورة الاستعارية قوة تأثيرها من استدعائها للصورة الضدّ: صورة التائه في انعطافات طريقٍ متعرّجٍ شديد

(١) Paul Ricoeur, The conflict of interpretation, North weston, university, 1974, p67

* ورد هذا المجاز في النص القرآني نحو ٣٥ مرة في ٢٣ سورة.

(٢) تلخيص البيان في مجازات القرآن (مرجع سابق)، ص ٢٧.

التغير، لا يصل إلى منتهى ولا يرم. إننا هنا أمام رمزية الحقيقة التي تكشف عن معنى مزدوج يصل بين القيمة ومكانية الحركة ولسنا أمام الواقع بل أمام الرؤيا. وحيث تجد الاستعارة مراحلها نكون قد بلغنا حدًا من التمثيل النفسي لفكرة تلح علينا أثناء عصف اليقظة الخارجية. نحن الآن نقف وراء الأثر الظاهر ونفتح أعيننا على الأعماق: نعيش رحلة أو سفرًا ونرى مسلكًا نخطو معه إلى منزل القصد؛ مسلكًا نختاره إذ نظن فيه النفاذ والاستواء. الوصول هو اليقين الوحيد. ولكن جزءًا من تعرفنا على وشاكة الوصول يكمن في إرهابص العلامات؛ تلك الشجرة أو ذلك البيت، هذه الطمأنينة التي تتحقق في انفراج المسافة عن بروز حي.

هذا النشاط من التداعي في تضامنت الجزاز هو ما يجعل منه فعلاً متعدياً يتسرق تحديدات الواقع الظاهرية التي تعمل على العزل وتأكيد الاختصاص إلى براج الرؤيا حيث يعاد توزيع العلاقات والتجاوبات في ضوء جديد. وهذا الاندفاع بعيداً عن آلية الرؤية العادية ذوو حيث من فاعلية المطلق التي تختفي عبرها تعارضات الأشياء وانقساماتها؛ فالطبيعي والإنساني والمعنوي والمحسوس والزمني والمكاني ثنائيات تجاوز ضديتها الظاهرة لتندمج في وحدة يشف تجانسها عن كلية الحقيقة الأصلية. إنها اليقظة الداخلية إذن لفعل التعرف. وإحدى نتائج الفعل الاستعاري - في كشفه الجزئي عن كلية الحقيقة - هي نفي اغتراب الإنسان عن بقية الموجودات، فالاستعارة تعكس - غير نموذج الإحلال - الاستجابات المشتركة لطبيعة كلية واحدة تقف وراء الاختلاف الظاهر للطبائع وهو المنطق نفسه الذي يعمل وفقاً له كل من الشعر والأسطورة.

ولعل في تعبير "فيكو" عن الجزاز بـ "اللغة الأصلية" ما يفضح هذا المنحى في لا شعور اللغة؛ فاللغة الأولى كانت أكثر مجازية لأنها كانت أقرب عهداً بالمطلق. وهي تمثل في أركيولوجيا اللغة التي عرفناها فيما بعد طبقة قارة عميقة البعد تحتفظ في طيها بالمكتسبات الإنسانية القديمة. يقول تعالى:

﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكَ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي﴾ (هود: ٤٤).

ويقول: ﴿وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ﴾ (٦) (الرحمن: ٦).

ويقول: ﴿وَاللَّهُ أَتَمَّكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا﴾ (١٧) (نوح: ١٧).

ويقول: ﴿لَا تَمُدَّنْ عَيْنَكَ إِلَى مَا مَتَّعَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَخَفَضْ
جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ (٨٨) (الحجر: ٨٨)

ويقول: ﴿وَالصَّبْحَ إِذَا تَنَفَّسَ﴾ (١٨) (التكوير: ١٨)

إن الوجود هنا ينحلُّ بعضه في بعض. تصير الشجرة إنساناً ويصير الإنسان نباتاً أو طائراً؛ يُعبرُ الإنسان وعيه للطبيعة الكونية (اليابس والنجوم والسحاب والزرع) وديب روحه للوقت (الصبح الذي يتنفس) فيما تعبره الطبيعة تكوينها (التبَّت) ومخلوقات الطبيعة حركتها (حركة الجناح) بل إن الطبيعة والإنسان كليهما تدوبان في ذات المطلق إذ تُحْيِي اللحظة الموجلة فتتمُّ نهاية الدورة عن أولها: ﴿وَمَا لَقَرُوا اللَّهَ حَتَّى قَلَبَهُ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ (الزمر: ٦٧).

و﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾ (٤٢) (القلم: ٤٢)

تُمَثِّلُ كل استعارة إِذْنٌ في سياق "رؤيا النص" افتتاناً بالانحراف عن لغة العين الواقعية الواصفة. إنها مجازة للحياد البارد الذي يجعل من الأشياء في ذاتها هدفاً للرصد والتعيين والمقاربة. فبالبصر تستبدل البصيرة التي تكشف وتُضيء. والصورة تنفذ إلى الأثر الذي تخلقه الأشياء على صفحة العقل المنفعل بها، وتمتد إلى إدراك تفاعلها مع بعضها البعض. ومن ثَمَّ فهي تثير — بتأليفها المختلفات — وشائج كامنة تحت السطح الأملس للعلاقات واحدة البعد. ولا يكشف الجاز فقط عن الصلات الإيجابية المتناغمة بين العناصر الجزئية داخل فَلَكَ الحقيقة الكلية ولكنه يكشف كذلك عن الصلات السالبة بينها ليقع على الوجه الآخر من رمزية الرؤيا.

*أخرج البخاري في صحيحه قال حدثنا آدم، حدثنا الليث عن خالد بن يزيد عن سعيد بن أبي هلال عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار عن أبي سعيد رضي الله عنه قال سمعت النبي ﷺ يقول: يكشف ربنا عن ساقه فيسجد كل مؤمن ومؤمنة ويبقى من كان يسجد في الدنيا رياءً وسمعةً فيذهب ليسجد فيعود ظهره طبقاً واحداً. ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، بيروت، دار المعرفة، جـ ٨، ص ٦٦٣، حديث ٤٩١٩.

يقول تعالى:

﴿مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَى شَيْءٍ ذَلِكَ هُوَ الضَّلَالُ الْبَعِيدُ﴾ (١٨) (إبراهيم: ١٨)

ويقول: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ سَائِلاً وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ (٣٩) أو كظلماتٍ في بحرٍ لَنَجِّيْ يَلْبَسُهُ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكُنْ يَرَاهَا وَمَنْ لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ لُورًا فَمَا لَهُ مِنْ لُورٍ﴾ (٤٠) (النور: ٣٩-٤٠).

ويقول: ﴿فَأَعْنَتُهُمْ الصُّحُفُ بِالْحَقِّ فَجَعَلْنَاهُمْ غَنَاءً فَفَعَلُوا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ (٤١) (المؤمنون: ٤١).

ويقول: ﴿فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنظَرِينَ﴾ (٢٩) (الدخان: ٢٩).

ويقول: ﴿مَهْطِعِينَ مُقْنِعِينَ رُعُوسِهِمْ لَا يَرْتَدُّ إِلَيْهِمْ طَرْفُهُمْ وَأَفْنَدْتُهُمْ هَوَاءً﴾ (٤٣)

(إبراهيم: ٤٣).

كأن الجاز يستبطن جدلية الفعل في طرفيها فيكشف عن الوجه الآخر في كلية الحقيقة: الصراع والصورورة، فلكي يعود الوجود إلى تناغم الأصل لابد أن يعيش حركة النفي، لابد أن يخرق بالنار ويتطهر بالماء لكي لا يبقى شئ ينال من جوهره فبدون الرماد الذي تذروه الريح، والغناء الذي يجرفه السيل لا يُصَحِّحُ الوجود انكساره ولا يرجع إلى تمام توازيه الأصلي.

يقول هيرقليطس في شذراته "القوم يسمى الحياة ولكن عمله هو الموت" (١).

وفي إدراك ذلك يشرق حَسُّ الجاز وتؤكد قوة استبصاره؛ فجاز يقول لنسا إن الحقيقة الواحدة متعددة، وإن الصراع الذي ينهض في قلب هذا التعدد يسعى — من خلال الشيء ونقيضه معاً — إلى استعادة التناغم القديم ككل.

(١) هيرقليطس، جدل الحب والحرب، ت / مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للطباعة

إن (الإبدال) و(التوحيد) و(التكافؤ) و(النيابة) في عمل (الاستعارة) و(التشبيه البليغ) و(التشبيه) و(الجزء المرسى) آليات تجعل من الجواز نموذجاً لتفكيك الواقع المألوف للوعي وإعادة تركيبه من جديد وفقاً لمنطق آخر، وهذا المنطق هو منطق الرؤيا التي تنجز — عبر حيوية تنويعاتها — هدفين أصليين: خلق العوالم المحتملة، ورؤية ما ليمس مرتباً في وقائع الأشياء والوجود. وقد يحقق الجواز بوصفه رؤيا هدفاً ثالثاً (وإن لم يكن ذلك رهناً بالجواز وحده) هو التنبؤ بالآتي أو المصير. نقرأ مثلاً:

﴿يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ (٤) وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ (٥)﴾

(القارعة: ٥، ٤).

و: ﴿وَحُورٌ عِينٌ (٢٢) كَأَنفَالِ الْوُثْأِ الْمَكْنُونِ (٢٣) جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ (٢٤)﴾ (الواقعة: ٢٢ - ٢٤). و: ﴿يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلْ امْتَلَأْتَ وَقُلْ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ (٣٠)﴾ (ق: ٣٠).

ولعل النص القرآني نفسه قد أكد شيئين لافتين عند حديثه الموحى عن (رحلة المعراج) المشهورة بوصفها اختراقاً لسقف الواقع، زمانه ومكانه، ومعبراً إلى مشهد التحقق الشخصي من الوجود المطلق: الأول هو وقوع الرؤيا موقع الحقيقة، والثاني هو ارتباط هذه الرؤيا الموقنة بفاعلية الداخل وبكيفية الحقيقة قدر ارتباط الرؤيا بحدود الخارج وتعدد الحقيقة الكلية نفسها.

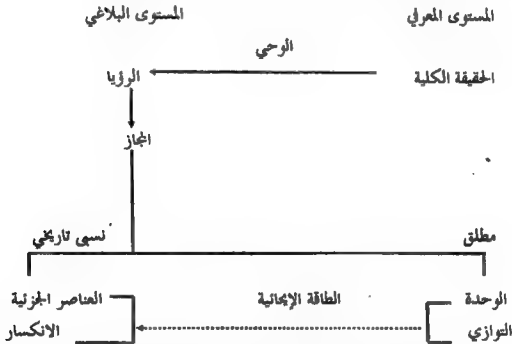
يقول تعالى: ﴿فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ (١٠) مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ (١١)﴾ (النجم: ١٠-١١). ويشير اقتران "المخدوف" بسـ "الضمير العائد عليه" في "عبد" إلى خفاء ذلك الفاعل الذي يُمَثَّلُ جوهر الحقيقة الكلية وراء سر كلمته "ما أوحى" فيما تشير الاستعارة في "ما كذب الفؤاد ما رأى" إلى وقوع الرؤيا موقع الحقيقة من جهة "ما كذب" وارتباطها بفاعلية الداخل "الفؤاد" من جهة ثانية. وتجدد كلية الحقيقة صدها في الرمز الوارف للامتداد والاكتمال النهائي "سدرة المنتهى" إذ يقول تعالى:

﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ (١٣) عِنْدَ سِنْرَةِ الْعُقَّتَىٰ (١٤) عِندَ جَنَّةِ الْمَأْوَىٰ (١٥)﴾

يُقَشَّى السَّنْرَةُ مَا يُقَشَّى (١٦)﴾ (النجم: ١٣-١٦).

بعد ذلك يحدث الانتقال الدال من رؤيا الفؤاد إلى رؤية البصر حيث يرادف عدم الزيف والطفان قوة التحديد والتعین "مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى (١٧)" (النجم: ١٧)، وينم "التكثير" في اقترانه بـ "الإضافة" عن تعدد الحقيقة الكلية في مظهرها المباشر "لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى (١٨)" (النجم: ١٨).

ولما كانت سلطة الإعلام الخفي تجد رمزها الضافي في (الوحي = الروح الأمين = جبريل)، وتعمل وسيطاً بين الحقيقة الكلية ورؤيا الراي "عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى"، فإن بوسعنا نقل هذه العلاقة من مستواها المعري إلى المستوى البلاغي فرعم أن الطاقة الإيحائية في الجزاز تنبع دوماً من درجة انكشاف الوحدة عبر عناصرها الجزئية أو قوة إسقاط محور التوازي على محور الانكسار.



وبما لاشك فيه أن عمق التضاد أو شدة الانكسار في مجاز ما يؤكد على نحو أوسع صورتني (الوحدة) و (التوازي) الأصليين؛ فيقدر ما تباعد المسافة بين طرفي الجزاز تدنو المسافة بين هذين الطرفين مجتمعين وبين كينونة الحقيقة الكلية أو المطلق. وقد وقع الفكر الصوري على كثره الباهر في ازدواج المعنى الذي يكشف عنه الجزاز بين المطلق والتاريخي فصار النصُّ الصوريُّ في أغلبه استعارةً ورؤيا معاً. وعلى حين مثَّل النصُّ القرآنيُّ كله "استعارةً مَوْسَعَةً" عن التوتُّر الدائب بين الله والإنسان (لذلك لم تبلغ الجزازات الجزئية التي تتضمنها متواليات النص، في أحيان كثيرة،

حَدَّ الاستعارة التي تنهض على الإبدال مما يعني الاحتفاظ بتراوح المسافة بين الواحد والمتعدد) فقد مثَّل النصُّ الصوريُّ — في مُحتمَلِ تجلياته — "استعارةً مُوسَّعةً" عن انتفاء التوتر والمسافة، وإحلال المتعدد في الواحد، والنسي التاريخي في المطلق. لقد كان النصُّ القرآني منطاً للكشف عن تقاطعات الرؤيا فيما كان النصُّ الصوريُّ منطاً للكشف عن تطابقهما، وكأنه بذلك يحقق الهدف الأخير من تفنيد النص القرآني للحالة البشرية.

نقرأ: "ذهبت فضربت خيمتي محاذة العرش" (أبو يزيد البسطامي).

"أنا النقطة التي تحت الباء". (أبو بكر الشبلي).

فلم يبق إلا الحق لم يبق كائنٌ فما تمَّ موصول وما تمَّ بائنٌ

(عبي الدين بن عربي).

"ها أُلدا قد فُتيت. قال كذلك منحك البقاء"

حين ترى نفسك علماً أهيك وجوداً لا يُتصوَّر" (فريد الدين العطار).

إن "الاستعارة — الرؤيا" هنا تحقق بضربة واحدة ما قبل لحظة البداية، وتختزل شوق الإنسان إلى الانفلات من وجوده الضرورة إلى فعل الحرية الكامل دون نقصان.

تشي الرؤيا القرآنية كذلك بكونها رؤيا متدرجة ذات سطوح متعددة ومستويات متباينة، فهي تصعد من "الصراط المستقيم" إلى "سدرة المنتهى" وقد وجدت الرؤيا الصوفية أن عليها أن تبدأ مما انتهى إليه مجازُ النص القرآني فأسست مجازها امتداداً أفقياً واحداً للموقف الأخير في (معراج الكينونة) ومن ثمَّ فهي تنويعات على آخر نغمة توقَّف عندها لحن الجواز القرآني.

إن إيقاع الانفصال هو حَتْمٌ وجودنا ووجود العالم في آن. إنه مظهر الوجود التاريخي. وقدر الأشياء. ثمة دورة كاملة لا بد أن تتم. وبدون هذه الدورة لن يرجع التاريخ إلى المطلق ولن يلتصق به مرة أخرى. وقد سُمي الله سبحانه الموت، والبعث والحساب رجوعاً فقال:

﴿يَلْ عَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ فَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا شَيْءٌ عَجِيبٌ﴾ (٢) — أَلَا مِتْنَا

وَكُنَّا نَرَاهَا ذَلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ (٣) ﴿ (ق: ٢-٣).

﴿إِنَّهُ عَلَى رَجْعِهِ لَقَادِرٌ﴾ (الطارق: ٨).

ولا بد أن نلاحظ هنا تلك الدلالة للمزدوجة في كلمة "الرجع" حيث يرتبط الرجوع في تداعياته برجع الصوت: أي صده، كما لو كان انتفاء الوجود التاريخي للإنسان يعني عودة الصوت ثانية على هيئة الصدى.

أيضاً: ﴿إِنْ إِلَهِ رَبِّكَ لَرْجِي﴾ (العلق: ٨).

﴿الْفَرِّ دِينَ اللَّهِ يَتَقُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾ (آل عمران: ٨٣).

﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ اللَّهَ مَلَأُوا مِنْهُمْ رِزْقًا وَإِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ (البقرة: ٤٦).

﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ إِنِّي فَطَعْتُكِ وَأَفَعَلْتُكِ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَجَاعَلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ (آل عمران: ٥٥).

﴿ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (الأنعام: ١٠٨).

وربما رَمَزَ النصُّ إلى الوجود التاريخي للإنسان في أحواله المتعددة — (الطبق) أي الغطاء فجاءت صورة التحولات المتضمنة داخل حيواتنا الفردية على هذا النحو:

﴿تَرَكْنِي طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ﴾ (الإنشاق: ١٩).

هكذا تجسد الاستعارة صيرورتنا الشخصية: سلسلة من العتبات المتراكبة التي تقض انفصالنا وتصفه بكونه نقيض الديمومة الثابتة للكل.

ثُمَّ ماذا تُخْفِي هذه الأطباق؟ لابد أنها تُخْفِي الوحدة وراء التعدد والمطلق وراء النسبي. إنها تخفي "ونفخت فيه من روحي" تلك الروح التي استعار لها ابن سينا من قبل صورة "الحمامة" فقال:

* يقول تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ﴾ (الحجر: ٢٨).

(الحجر: ٢٨).

ويقول: ﴿ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوْحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾ (السلعة: ٩).

هبطت إليك من اجل الأرفع ووقاء ذات تعزز وتمتع

إنما حركة سريعة نحو الانفصال عن الكينونة الأصلية. ولذلك فهي تكاد تكون حركة مُرْغَمَة. وهذا الإرغام ينطوي على صورة "الرَّغَام" أي التراب الذي مَثَلَ مادة التشكيل الأروى للحياة البشرية كما يقول لنا النص: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ: إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِّنْ نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِّنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِّنْ مُّضْغَةٍ مُّخَلَّفَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّفَةٍ لِّتَبَيَّنَ لَكُمْ وَتَقَرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ لَنُخْرِجَكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لَتَقْتُلُوا أَهْلَكُمْ وَمِنْكُمْ مَّنْ يَتُوبُ وَمِنْكُمْ مَّنْ يُرَدِّ إِلَىٰ أَزْدَلِ الْعُورِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئاً وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَلَبَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ (٥)﴾ (الحج: ٥). الحياة البشرية إذن انفلتت مُرْغَم. ولأنها كذلك فهي تقف دائماً على أهبة الرجوع. ولعل المفارقة المدهشة التي تأسست بعد ذلك بفعل "الزمنية" أو "التاريخ" هي ما يلي:

غربة الوجود الإنساني عن نفسه ← نزوع الرجوع

رغبة الوجود الإنساني في نفسه ← نزوع الابتعاد

والوجود الزمني أو التاريخي — وفقاً لذلك — هو المظهر الدائب للصراع العنيف بين (غريته عن نفسه) و(رغبته في نفسه).

وما نزوع الرجوع ونزوع الابتعاد سوى صورتين بُيِّنَا لنا ما نطلق عليه الخير والشر. ولأنهما ينطويان على القدر نفسه من الغواية فهما يحوزان رتبة واحدة في تجربة الحياة الإنسانية التي تمثل عند الله اختباراً فيما تمثل من منظور الإنسان خيرة: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَتَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ (٣٥)﴾ (الأنبياء: ٣٥).

ونتيجة لكون الخير والشر، بما يمثلان من نزوعي الرجوع والابتعاد. قرينين متلازمين في آن فقد استعار لهما النص القرآني صورة واحدة هي (النجد) فقال تعالى: ﴿وَهَذِي نَافَاةُ الشَّجَرَيْنِ (١٠)﴾ (البلد: ١٠)، والنجد المكان العالي كما يقول الشريف الرضي "وإنما سمي تعالى هذين الطريقين بالنجدين لأنه يَنْتَهَمَا للمكلفين بياناً واضحاً ليتبعوا سبيل الخير ويجتنبوا سبيل الشر، فكانه تعالى بفرط البيان لهما قد رفعهما للعيون ونصبهما للناظرين^(١).

ويكاد هذا التمثيل الفريد للخير والشر أن يقترب، بهذه الفاعلية الإشارية، مما يُعرَفُ — ضمن وسائل توليد الدلالة — باسم الإظهار أو العرض **Ostension** حيث يُرْفَعُ الشيء المقصود أمام عين المتلقي ليراه مباشرة، فيتخلّى عن واقعيته ليتحول إلى علامة^(١).

هنا يصوغ الجاز اللافت رؤيا تجعل الإنسان على مسافة كافية من زمنية وجوده المشخصة لتتيح له تبين المفارقة بمحدثها. ومن ثم فهي تتيح له أصالة الاختيار بعيداً عن تشويشات "الوجود مع أو في.." فهو — في هذه الحالة — يفارق مفارقة وجوده نفسها ليتأملها عن بعد بوصفها مكاناً منقسماً، مثلاً في مستوى ارتفاع واحد. وحين ينتصر الإنسان لـ "نزوع الرجوع" على "نزوع الابتعاد" في وجوده الزمني التاريخي يصير مؤهلاً للتعالي على إيقاع الانفصال الذي يمثل حتم وجوده، ويعيد اكتشاف المسافة بينه وبين المطلق على أساس من كونها وهماً صنعته انكسار التوازي في لحظة سحيقة البعد شهد خلالها الكون أوله. وربما ردّد حينئذٍ — متجاهلاً قصديّة التعصّب الصغير فوق محيط الطاقة اللامتناهي بتعبير بوجدانوف — مقالة أبي الحسن الششتري:

غير "يلمى" لم يكن في الحى حى سل متى ما ارتبت عنها كل شى
قال من أشهد معنى حسنهما إنه منتشـر والكل طي

لعلنا في حاجة إلى ملاحظة مسار التعاقب بين الرؤيا القرآنية والرؤيا الصوفية مرة أخرى. فالرؤيا القرآنية ترصد الإنسان بوصفه تاريخاً والعالم بوصفه تدافعاً رصداً متوالياً. ويعني ذلك — فيما يعنيه — أنها تكابد "الوجود الحادّ" وتنظر إلى اختلافه عن "الوجود القديم" نظرة طويلة ثاقبة. أما الرؤيا الصوفية فهي تحذف — على الأرجح — الزمنية الوسيطة بين الموجودين بما تحويه هذه الزمنية من وقائع الصراع والتحول الظاهرة. وبذلك فهي تفتح الحادّ على القدم لتكشف عن خداع النظر الكامن. إنما تُسقط وهمية المسافة لتضعنا في قلب الحقيقة فيما تستعرض الرؤيا القرآنية وهمية المسافة، ابتداءً، وتصور أبعادها؛ أي تتناولها بوصفها الاختبار

(1) Keir ELAM, The Semiotic Of the Theatre and Drama, Menthuen London and New York, 1983, p29,30.

القاسي الذي يصهر معدن الإنسان، ويصقل من وجوده، ويبله على الله. فالواقع والتاريخ، إذا صَحَّ التعبير، هما محنة النار التي نعيشها كاملة ثم نجاوزها إلى المطلق من خلال فاعلية المعنى. وما فاعلية المعنى؟ إنها إشباع الوجود الإنساني، واقعاً وتاريخاً، بمنظومة القيم السامية التي تمثل قانوناً مُكرّساً من قِبَلِ الله، والذود عن هذه المنظومة دون كلل.

في الرؤيا القرآنية يلعب النفي والاستبدال دورهما بامتياز: ﴿لَيَقْطَعَنَّ طَرَفًا مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْ يَكْبِتُنَّهُمْ فَيَقْبَلُوا خَالِينَ﴾ (١٢٧) ﴿آل عمران: ١٢٧﴾. ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّوهُ﴾ (٥٤) ﴿المائدة: ٥٤﴾.

﴿وَأَوْزَنَّا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَظَفُّونَ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَمَقَارِبَهَا الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا﴾ (١٣٧) ﴿الأعراف: ١٣٧﴾.

﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمَوْأَلَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ﴾ (١١١) ﴿هبة: ١١١﴾. ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةً يَقْدَرُهَا فَأَحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حُلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِّثْلَهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ﴾ (١٧) ﴿الرعد: ١٧﴾.

يعكس الجواز، بدرجاته المختلفة في الآيات السابقة، مشهداً من مشاهد المجاهدة والصراع والنقض والإحلال والبذل والمنافسة. وما ذلك كله سوى المظهر الحي لرؤيا تولد في صميم حركة التنافر بين الخير والشر؛ بين نزوع الرجوع ونزوع الابتعاد. وتقف رموز مثل "الحبل" و"العصدة" و"الإرث" و"الزبد" بوصفها وسيطاً بين نموذج القيمة العليا وواقعة الوجود الإنساني فتكشف عن كل من الاستجابة والعزوف في علاقة الله بالإنسان.



إن تقاطعات الاختيار الإنساني هي مناطق مباشرة الاحتمال بين المطلق والتاريخ أو هي بؤرة الكمون التي تنبثق منها (الرغبة في...) و (الرغبة عن...) على السواء.

والرؤيا هنا تحمل نبوءة ووعداً كما أنها تحمل إنذاراً ووعداً، إنها تفصح عن انخيازها فيما تحتفظ بموضوعية الواقعة الإنسانية. وهي تقدح شرارة الأمل، وتولد الرحمة من قلب القسوة والبطش.

(وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنْشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا آخَرِينَ (١١)﴾ (الأنبياء: ١١).
(بَلْ نَقْذِرُ الْبَاطِلَ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَغْلِبُ فَإِذَا هُوَ رَاهِقٌ وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ (١٨)﴾ (الأنبياء: ١٨).

"القرية الظالمة" عود نبات هش، و "الحق" حجر ثقيل يهوي من أعلى. هكذا تمثل الطبيعة طواعية مزدوجة بين الله والإنسان فتستأنس تارة وتوحش تارة أخرى، تنحو نحو الرحمن حيناً وتنحو نحو العافية حيناً ثانياً. كأنها الصورة المرنة للتحويل في الزمن. كأنها وجهان متناوبان لفاعلية المطلق في التاريخ. وبين العفاء والخصب؛ الصورتين المتواترتين للطبيعة، تتقدم الرؤيا — في فضاء المجاز — كي تقارن دوماً بين نمطي الوجود الإنساني في الزمن:

ثبط (١)	ثبط (٢)
فجعلناهم غفء	كززع أخرج شطاه فأززه
(المؤمنون: ٤١)	فاستغلظ فاستوى على سوقه

(الفتح: ١٩)
لا يمل التعبير الجمالي أن يكون "ترجمة لظاهرة المطلق" ولا يمل الرمز أن يكون "صورة بمحبه الدائم عن الكائن الأعلى" (١). وظننا أن الحقيقة تحمل أسرارها دوماً عبر هذا الطريق؛ فالحقيقة — كما يقول أنطوان توسانت — هي ما يصبر. والاستبصار ليس شيئاً سوى عمل السريرة في ذلك المكان البعيد: دغل الرمز، حيث المجاز والرؤيا، وحيث المسح والتزجمان في الوقت نفسه.

(١) جان برتليمي، بحث في علم الجمال، ت / أنور عبد العزيز، مكتبة تحفة مصر، ١٩٧٠،

وسوف يكشف الله الذي يمثل جوهر الحقيقة الكلية عن نفسه أيضاً في مجاز، وعندئذ يصير المجاز مرآة لذات تتحدث عن نفسها بضمير الغائب فيشي النص بما وشينا به من قبل على النحو الآتي:

١. أصالة المجاز في تعبيره عن الكلي من خلال شئ العناصر الجزئية.
٢. إتاحتها للذات أن تنفتح عن نفسها كي تمارس انبجاحتها في آخر.
٣. انفتاحه على الحقيقة بوصفها رمزاً أو رؤياً.

يقول تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ لَوْ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (٣٥)﴾ (النور: ٣٥).

أي انخراط معجز يثبت سحره في الأمداء؟ أي فتنة تطير بأجنحتها ؟ وأي حلم هذا يحتوي فيه الله الطبيعي (الشجرة الزيتونة) ليسقطه على الكوني، والكوني (الكوكب الدري) ليسقطه على الإنساني (زجاجة المصباح) ؟ أليس المجاز هنا هو طاقة الروح كلها وقد شعث في اللغة... شئ يفوق كل شئ ؟.

لقد رأى بعض الفلاسفة العالم ذات يوم قصيدة فذة ملأى بالتطابقات الخفية^(١). وكان ذلك مجازاً أيضاً. ولكنه مجاز يدل على مجاز، لأن الله الذي كتب قصيدة العالم قد اختار أن يصنع رؤياه عن نفسه انطلاقاً من فضاء أماكن ثلاثة: المشكاة والكوكب والشجرة. وما هذه الأماكن كلها إلا جمعاً رمزياً لحقيقة اللامتناهي وراء مكان لا مكان له (لا شرقية ولا غربية) وزمان لا انقطاع فيه.

(١) مرسوعة المصطلح النقدي، ت / عبد الواحد لولوة، منشورات وزارة الثقافة، بغداد،

الفصل السابع

صورة اليوتوبيا: معراج الواقع

الفصل السابع صورة اليوتوبيا: معراج الواقع

تنهض فكرة اليوتوبيا في جوهرها على ما تنهض عليه فكرة الجاز نفسه؛ فهي تسعى إلى إبدال شيء بشيء كما في الاستعارة وتسعى إلى أن تنوب عن كل كما في الجاز المرسل. ولذلك فإن اليوتوبيا تنزع إلى الرؤيا. ومن ثم فهي تحمل رمزية الحقيقة — في جوهرها — دون أن تكونها، وتعبر بنا الضرورة إلى الإمكان. وتتألف لفظة "يوتوبيا" من لفظين يونانيين: توبوس **TOPOS** ومعناه المكان وأو **OU** ومعناه ليس، فمعنى اليوتوبيا إذن ما ليس في مكان^(١). أو اللامكان أو اللامتعين في الواقع الملموس.

وإذا كانت اليوتوبيا صورة (اللامكان) فهي صورة "نفي الوجود الفيزيقي" الذي يضطلع بداءة بتحديد النسق الموضوعي للموجود. وهي تعني بذلك أن ذلك الموجود لا يقع تحت سطوة البصر؛ لا يُرى، ولا يسعنا أن نمسك به. ولما كانت علاقات الغياب والحضور — دوماً — تفترض بعضها بعضاً فإن "اللامكان" نفسه يفترض في سلبه مكاناً. ما هذا المكان؟ إنه مكان الاحتمال؛ المكان المُعلَّق على رهان أو أمل. وكل احتمال هو لا موجود من عدة لا موجودات تشكل ترجيحات متراوحة داخل ما هو موجود. ودفع أحدها إلى الانشقاق من سلم الإمكان دون غيره يعني جهداً مقابلاً في توفير شروط انبثاقه. اليوتوبيا بوصفها "لا مكان" تجسّد فارغ يحته قصد أو نزوع فعال على الامتلاء. إنها — بمعنى من المعاني — كمون عاكف على ذاته ينتظر أن يُنقَع به حدث في طي الكتمان يرغب في من يعطيه شكلاً.

(١) جميل صليبا، للمعجم الفلسفي ص ٢٤

* يضع يوسف سلامة في مقابل هذا الاحتمال احتمالاً آخر هو أن تكون لفظة يوتوبيا مشتقة من EU اليونانية ومعناها الطيب و **TOPOS** ومعناها مكان فتكون اليوتوبيا المكان الطيب "الإسلام والتفكير الطوباوي" دار كتعان، دمشق، ١٩٩١، ص ٤٤.

و (طوبى) هي أقرب الكلمات العربية إلى كلمة (يوتوبيا) اليونانية^(١). وهي من طاب الشيء طيباً وطيبة أي زكا وطهر؛ "فَعْلَى" من الطيب قلبوا الباء واواً لضمه ما قبلها ويقال طوبى لك وطوباك أيضاً وطوبى اسم شجرة في الجنة (المصباح).
نقرأ: ﴿ طَيْبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ ﴾ (الزمر: ٧٣).

و: ﴿ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ طُوبَى لَهُمْ وَحَسُنَ مَا أَبْرَزَ لَهُمُ ﴾ (الرعد: ٢٩).

وقرأ "مكوزة الأعرابي" طيبي لهم، فكسر الطاء لتسلم الباء^(٢).
وارتباط "طوبى أو طيبي" في النص القرآني والأثر معاً بـ "الجنة" و"الحلّ" يصلها بالمعنيين المقترضين لليوتوبيا في آن.
نفى الموضع المحسوس، ومكانية للثوبة الأبدية.

وينم هذا الاقتران مرة أخرى عن "تأليف المختلف" الذي ينم عنه المجاز (خاصة الاستعارة)؛ فهو يشي على ذلك النحو، بالمكان المتعالي على المكان. وهذه المفارقة تفتح على الرؤيا إذ تُنبئ أو تنبئاً. وهي في الوقت نفسه — تنطق باسم حقيقة تقول: اليوتوبيا أو اللامكان هي تعالي المكان.

وإذا شئنا أن نتقل من مستوى التحايز إلى مستوى الترسلندتالي إلى مستوى الواقع وسعنا أن نقول إن صورة اليوتوبيا هي معراج هذا الواقع مما يعني تخطيه بمجال ضرورته إلى مجال إمكانه حيث يحدث أن تقع الرؤيا — كما في رحلة المعراج — موقع الحقيقة من جهة، وترتبط بالداخل والكلّي قدر ارتباطها بالخارجي والمتعدد من جهة ثانية. بذلك يُدفع بالكمون دفعا خارج ذاته ويُعطى حدث الكتمان شكله الذي يصبو إليه. وإذا كانت الدار الآخرة أو الجنة بما تمثله من حسن المآب هي اليوتوبيا بوصفها واقعاً في المستقبل فإن "المدينة الفاضلة" أي المدينة التي تتمثل في وجودها، القسم الإلهية العليا هي الواقع بوصفه يوتوبيا في حاضرنا.

(١) يوسف سلامة: الإسلام والتفكير الطوباوي / هل الإسلام يوتوبيا، دمشق دار كنعان

١٩٩١، ص ٤٤

(٢) الزحشري، الكشف، ج ٢، ص ٥٢٨

* في الأثر أيضاً "إن الله طيب لا يقبل إلا طيباً" و "طوبى شجرة في الجنة".

* يقول تعالى "ثواب الله خير" (القصص / ٨٠) و "لثوبة من عند الله خير" (البقرة / ١٠٣) و "الله عنده حسن الثواب" (آل عمران / ١٩٥).

الواقع يوتوبيا :

الواقع هو الحاصل والحادث. وهو يتألف من انتظام الوقائع التي ينطوي عليها في علاقات وأنماط تاريخية. ولا يتمثل الواقع في مجموعة من الحتميات التي توجب حدوث الظواهر اضطراباً وفقاً لشروط معينة (حيث تصبح حرية الفعل الإنساني هنا هوأ سادماً)، بل يتمثل هذا الواقع — على الحقيقة — في مجموعة من الاحتمالات المرنة والاتفاقات النسبية. وتفضي نظرية الميكانيكا الموجبة ونظرية ميكانيكا الكم (الكوانتم) الجديدة إلى القول بأن "ثمة مجموعات ممن القسوى في الطبيعة تستطيع أن تولد بامتزاجها حركات متساوية الإمكان لا ترجيح لإحداها على الأخرى، ويسمون هذه المجموعات مراكز عدم التعين"^(١).

وفي "مركزية عدم التعين" يكمن — فيما نرى — مناط الاتصال بين الواقع واليوتوبيا، وتمثل الحرية والإرادة الإنسانيتان موقعيهما بامتياز.

وإذا كان تدخل المراقب في التجربة (كما يدلنا التصور الفلسفي المنبثق من ميكانيكا الكم) يوجه مسار هذه التجربة ويؤثر تأثيراً حاسماً في نتائجها، فإن يوتوبيا الواقع تكتسب تحديداً أكثر فأكثر عندما ندفع في اتجاه ترجيح إحدى الحركات المتساوية الإمكان بحيث تصبح مجموعتها المولدة مركزاً للتعين.

وإذا انتقلنا من مستوى الطبيعي إلى مستوى الإنساني جاز لنا أن نتساءل: كيف يتصور النص القرآني مجموعة القوى الإنسانية التي تمثل في امتزاجها مركزاً للتعين في الواقع وتولد حركة إمكان مَرَّحَة هي ما نستطيع أن نطلق عليه "يوتوبيا"؟

إن الاستثناء والقصد هما — دون شك — محور خلق اليوتوبيا في المنظور القرآني. وعلى حين يشير الاستثناء إلى نوع الفاعل، فإن القصد يشير إلى ماهية الفعل. و"معراج الواقع" إذن لا يعني — بانطلاقة من زمينة الفاعل والفعل علواً مفارقاً للتشكّل المتحوّل الذي يملكه الإنسان بوصفه تاريخاً، بل يعني الكشف عن جوهر الطبيعة الإنسانية المتشكلة بما هي توجية للتاريخ. إن "معراج الواقع" — بمعنى ما — هو إسقاط للجوهري على العارض بدلاً عما يعنيه الواقع دوماً — في حركته الاتفاقية — من إسقاط العارض على الجوهري.

(١) جميل صليبا، المعجم الفلسفي جـ ١، ص ٤٤٣، ٤٤٤، ٤٤٥.

وإذا كان الواقع يفترض تعبيراً عن الشيء الذي يقع موقعه فإن اليوتوبيا تفترض بدءاً — دفع هذا الشيء إلى الوقوع موقعه الأسمى. ومن ثم فإن "الواقع اليوتوبيا" هو ما يمنح هذا الشيء تعبيره الأسمى كأنه يعرج به من المكان الأدنى للمعنى إلى المكان الأعلى لذلك المعنى نفسه.

والمكان الأعلى للمعنى هو مكان الرؤيا أو اليقظة الداخلية بما هو حضن للحقيقة، كما أنه المكان الذي يتبادل عبره الكلّي الخفي والمتعدد الخارجي الإشارة؛ رجع التواصل المُعْطِط.

وقد رسم النص هذه الصورة مدخلاً إلى الواقع اليوتوبيا ليكشف عن قوة الاختيار والتوجه:

﴿ إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ (٩٢) ﴾ (الأنبياء: ٩٢).

"اتحاد التماغم" هنا بين الإنساني والإلهي من جهة وبين الكثرة والوحدة من جهة ثانية هو قصد الواقع في معراجه ولبّ توجّه اليوتوبيا.

إن العلاقة بين "الأمة" و"ربّ الأمة" تنهض على الخضوع والطاعة بوصفهما معنى "العابدة" و"العبودية" معاً. والعبادة فعل يترتب على العبودية. والعبودية انعتاق من سلطة الأشياء كافة، — فهي إذن — حرية من نير الكثرة بالانقياد لقوة واحدة بثّت هذه الكثرة. وربما تجاوب معنى الخضوع والذلّ في (عَبَدَ) بفتح الباء مع معنى الانخضاع والتلذذ في (عَبَدَ) بتشديد الباء فصار (الله) و (الطريق) بوصفهما مفعولين يتحركان في حقل دلاليّ واحد. وبذلك يكون "الواقع اليوتوبيا" هو الطريق الذي يُعَبِّدُه العابدون ليلحوا من خلاله إلى المعبود. كان هذا الطريق "مُعَبِّدًا" يمثل المعراج إلى الله لأن المكان فيه يتعالى على المكان.

ولكن، ما المعنى الشامل للعبودية بما هي طاعة وخضوع وانقياد؟ إنه تحقق القيم الكلية في الوقائع الجزئية التي يجسدها الواقع.

إن اليوتوبيا، هنا واقعٌ يحقق وحدة القيم الأساسية بما تنطوي عليه كل قيمة من قيم تابعة لها أو مشتقة منها. بذلك يتحقق التوافق مع إيقاع الكلّي بتحقيق الاتحاد بين الواقع والقيمة المقدسة.

* مما جاء في الأثر : إن ربي على صراط مستقيم.

وترتد فكرة "الاتحاد" إلى فكرة تأسيسية مهيمنة هي فكرة (التوحيد). الواحدة هي التوازي التام، وهي إعادة كل انكسار إلى ما قبله حيث التفرد الأول؛ بماؤه واكتماله واستدارته — العلامة التي تدل على أولية الوعي الذي قذف بالمعنى. يقول تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (١) اللَّهُ الصَّمَدُ (٢) لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ (٣) وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ (٤)﴾ (الإخلاص: ١-٤).

ويقول: ﴿إِنَّ إِلَهُكُمْ لَوَاحِدٌ (٤) رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَرَبُّ الْمَشَارِقِ (٥)﴾ (الصافات: ٤٥، ٤٤).

ويقول: ﴿وَالْهَيْكَلُ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ (١٦٣)﴾ (البقرة: ١٦٣). ولما "كان الوجود هو الوجود المشخص، فلا بد لهذا المشخص من جوهر أو ضمير وهو الذي رمز إليه بالرقم "واحد" الذي لا سابق له"^١ و"ارتباط الإنسان بالضمير البدئ يجعله في حالة الحرية الكاملة ولكنها حرية صعبة كما يقول الوجوديون. ويخفف من صعوبتها القدرة على تحمل مسئولية الفعل، أي السعي المستمر من أجل الكشف عن أسرار المثل الأعلى؛ وهي الحالة التي يحقق فيها الإنسان الواقع على شكل (مادة). فالواقع المادي هو — في الحقيقة — الأثر الذي يحققه الفعل البشري من خلال منظور المثل الأعلى"^٢.

(١) عفيفي بمنسي، جماليات الإبداع العربي، مجلة فصول (جماليات الإبداع) والستغفر

الطفاقي (ج-٢، ٦٤، ٤٤ يوليو/أغسطس/سبتمبر ١٩٨٦، ص ٢٨)

(٢) السابق نفسه.

* يقول عفيفي بمنسي في معرض تصويره اللافات لجدلية المنفتح والمنغلق في المدينة العربية الإسلامية: إن افتتاح المنزل على فناء داخلي ليس أمراً من قبيل الانفلاق على الذات، بل هو تعبير عن الارتباط بالمثل الأعلى. ويقول: في الرقش لا نجد حداً لاشتقاقات الأشكال النجمية، كما لا نجد حداً لتوارد الأشكال النباتية في التوريقات. فالتشكل هنا لا يأخذ بعداً متتهماً بسل مستمراً (نلاحظ رمزية الانفتاح على اللامتاهي). ويقول: المادة هي للمثل الأعلى وقد تحقق نتيجة الفعل. وما دام الفعل حراً، فإن المادة تكون في حالة ارتقاء ومجازاة مستمرة. ومن هنا كانت الجدلية بين المثل الأعلى والمادة، جدلية حضارية تقدمية. ويقول: ... فالمثل الأعلى يربط بين الذات وهي نسبية، والأثر وهو نسبي كذلك. وبعبارة أخرى، فإن المطلق وهو الله، كما-

"المدينة الفاضلة" إذن أو "مدينة الله" أثر يتجاوب في شكله مع صيغة الوجدانية اللامتناهية، ويتجاوب في مضمونه مع وحدة القيم الثلاث: تنوعاته كلها تستجيب لنموذج كليّ ينمّ عن تضافر الموافقة والكمال والدعومة. و"العلاقة الاجتماعية التي تربط الفرد بالجمتمع هي في الواقع ظل العلاقة الروحية في المجال الزمني"^(١). والتدرج الوظيفي في "اليوتوبيا الإسلامية" لا يخلق مجتمعاً هيراركيّاً صارماً بالمعنى المتداول، ولكنه يحقق تعيينات القيم من خلال الاستثناء والقصد أي من خلال نوع الفاعل وماهية الفعل؛ فقيمة العدالة (المساواة والحرية) تتعين في فعل الحكم وشخصية الحاكم ﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ (النساء: ٥٨)، وقيمة الحب تتعين تارة في فعل التوادّ والمشاركة وشخصية المجتمع كله ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ (البقرة: ٢٠٨). وتارة في فعل التزاوج والمعاشرة وشخصية الرجل والمرأة ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْتَكِرُونَ﴾ (الروم: ٢١)، وقيمة القوة (المعرفة والعلم) تتعين في فعل التمكن والتصرف وشخصية العالم ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ﴾ (النمل: ١٦). وتتحد القيم السابقة جميعاً لتخلق النموذج الجمالي الشامل في الوجود المشخص كأن "العالم الواقعي هو حصيلة النظام الجمالي. والنظام الجمالي مشتق من دعوة الله"^(٢).

إن العمل على تأسيس الروح الإلهي داخل مادة الواقع وتأسيس فاعلية هذا الروح يجعل من اليوتوبيا مكاناً يتخطى صورته المادية إلى مجال طاقة خفيّ تبعث

هو قيمة روحية عالية، هو الذي يربط بين المادي الكائن الفاعل، وبين المادي الأثر المفعول (جماليات الإبداع العربي/فصول ٦٤ - ١٩٨٦/ص ٢٧، ٢٨، ٢٩) — جماليات الإبداع والتغير الثقافي جـ ٢.

(١) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع / دار الإنشاء للطباعة النشر / طرابلس، لبنان، ١٩٧٤، ص ٥٢.

(٢) وابتعد، العقيدة تتكون، ص ٩٤.

منه إشعاعات الوعي الأول بكمال الذات الواحدة حد أن يبدو ذلك المكان على أهبة التحول — من خلال رهافته وشفافيته — إلى "لوجوس" أو "كلمة".
إن اليوتوبيا — بمعنى من المعاني — مكانٌ لمعجزة الكلمة الأصلية: هذه المعجزة التي يتحد فيها العقل والخيال عبر مهادهما الأول لاستعادة التضام الأسريين أجزاء الصورة الواحدة.

﴿ وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقْنَوْا الثَّوْرَةَ وَالْإِبِلَ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمَنْ تَحْتَ أَرْجُلِهِمْ مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُقْتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ سَاءَ مَا يَعْمَلُونَ ﴾ (المائدة: ٦٦).

وهذه الصورة لتراسل الشعور بين "كلمة الله" و"عطاء الطبيعة" و"فعل الإنسان" هي الصورة التي تفتح عليها "المدينة الفاضلة" أو "اليوتوبيا" في تحقيقها بوصفها مبدأً لوحداية الوجود. فالـيوتوبيا "تقع" فعلياً داخل المسافة التي تفصل الذات عن ذاتها^(١). والشعور بهذه المسافة هو الذي يدفع إلى التثام الثانية المتباعدة في وحدة موضوعية ثم يدفع هذه الوحدة إلى الاندراج تحت وحدة أكبر ذات نسق موضوعي أكثر سعة (الطبيعة والكون) ثم يدفع بكلتا الوجدتين إلى الولوج في الوحدة المجردة (الله بوصفه المطلق). والشعور إذن "هو موطن المعرفة والوجود معاً لأنه هو ذاته معرفة ووجود"^(٢). وما دام الأمر كذلك فإن القوة هي مناط التراسل الشعوري بين "الكلمة" و"الطبيعة" و"الفعل الإنساني"، وهي مركز التعيين الذي يعكس في ذلك السياق كلاً من الحب والعدالة في مادة الواقع، ويصل بين كمن الإدراك والإرادة والرغبة وتجلي المظاهر والأفعال. القوة هي القيمة التي تصل بين الشكل والمضمون وتجعل من التمكن والتصرف مهاداً للفاعلية الإنسانية.

﴿ أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّبِينٍ ﴾ (لقمان: ٢٠).

(١) يوسف سلامة، الإسلام والتفكير الطوباوي، ص ٤٥.

(٢) حسن حنفي، التراث والتحديث، ص ١٥٦، المركز العربي للدراسات والنشر، القاهرة.

يبد أن تأسيس اليوتوبيا على ضلع واحد أو ضلعين من أضلاع مثلث القيم يُعدّ تجزئاً لوحدة الأصل الفاعلة. فالله هو السلام الرحيم العدل القوي العليم... الخ. والجمال هو أيقونة هذه الصفات مجتمعة. واليوتوبيا هي رمز الأيقونة فهي رمز لشمولية (الأسماء/الصفات/القيم) واتحادها في ذات.

يقول تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ ابْسُوجِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (البقرة: ٣١).

ويقول: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ (٢٢) هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سَيِّدُنَا اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ (٢٣) هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (٢٤)﴾ (الحشر: ٢٢-٢٤).

وإذا كانت الوجدانية مبدأ القيم الجامعة "لا إله إلا هو" فالحب (الرحمن الرحيم، السلام) والقوة (عالم الغيب والشهادة، الخالق المهيمن، العزيز الجبار) والعدالة (المملك، الحكيم) توافقات لا غنى لبعضها عن بعض، إذ أن كل واحد من هذه التوافقات يحيل إلى الآخر ويتصادى معه تصادياً متكرراً. وجماع تلك القيم هو النموذج الكامل (للحقيقة الأولى) التي يُمثل (الحق) صورة منشودة لها في عالم الواقع الإنساني:

﴿وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةً يَهْتَدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾ (١٨١) (الأعراف: ١٨١).

وَيُمَثِّلُ الفعل الإنساني — فيما ينبغي أن يكون — استجابة لهذه الحقيقة وانحيازاً لها فيأخذ شكله ومضمونه على هذا النحو: ﴿الْقَائِلُونَ الْقَائِدُونَ الْخَامِدُونَ السَّائِدُونَ الرَّائِدُونَ السَّاجِدُونَ الْأَمْرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالْقَائِدُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَيَشْرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (١١٢) (التوبة: ١١٢).

و: ﴿وَقُلْ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ (١٠٥) (التوبة: ١٠٥).

و: ﴿لَنْ تَقَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِنْهُ لِحُبِّهِ﴾ (آل عمران: ٩٢).

و: ﴿أَلَا تَطْفِقُوا فِي الْمِيزَانِ (٨) وَالْقِيَمَاءُ أَوَّزَنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ (٩)﴾

(الرحمن: ٨، ٩).

- و: ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتُكْتَلُوا بِهَا إِلَى الْحُكْمِ ﴾ (البقرة: ١٨٨).
- و: ﴿ وَمَا يَقُولُهَا إِلَّا الْمَالُومُونَ ﴾ (التكوير: ٤٣).
- و: ﴿ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ ﴾ (الروم: ٢٣).
- و: ﴿ قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ ﴾ (آل عمران: ٣١).
- و: ﴿ وَأَتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ ﴾ (البقرة: ١٧٧).
- و: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا ﴾ (مريم: ٩٦).
- و: ﴿ خَلَوْا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ (البقرة: ٦٣).
- و: ﴿ وَأَعْبُدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ ﴾ (الأنفال: ٦٠).

لعل كل هذه التجاوبات بين القيم الثلاث: الحب والقوة والعدالة، في النص القرآني، تكشف عن توتر المجال الواحد وانشداد حركة عناصره بعضها إلى بعض مما يجعل استبعاد قيمة من القيم أو عبورها وهياً في الحركة الكلية للفعل والفاعل على السواء، وارتقاء في عصب الطموح الفعلي إلى المعراج بالواقع نحو نموذج الجمال الكامل الذي لا يعتريه نقصان.

واليوتوبيا — في النص القرآني — ليست "جنة أرضية" يجني فيها الإنسان ما شاء من اللذة والراحة المتواصلين، بل هي مكان الاندماج المستمر في جهاد النفي الدائب الذي تعمل من خلاله الضرورة الزمنية والتاريخية. ومما لاشك فيه "أن علو اللذات على ذاتها، أو تجاوزها لذاتها باستمرار هو الطاقة المبدعة لليوتوبيا ذاتها"^(١). إن هذا العلو أو التجاوز الذي لا ينقطع هو المناطق الفعلي لحركة المعراج التي يتلبسها الواقع كي يحل في إهاب اليوتوبيا.

يقول تعالى: ﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ ﴾ (البلد: ٤).

ويقول: ﴿ يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ ﴾ (الإنشاق: ٦).

وإذا كانت الضرورة الزمنية هنا تمثل في ذاتها نفيًا بما تنطوي عليه من نصب ومشقة، فإن حركة (نفي النفي) التي تسعى إليها اليوتوبيا ليست — في منظور النص القرآني — سوى إضفاء غائية بعينها على هذه الضرورة الزمنية بحيث تنقلب هذه الضرورة نفسها إلى فعل حرّ، وتلك الغائية هي التوبّ أو الرجوع: ﴿ وَأَنْبِئُوا إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَأَسْلِمُوا لَهُ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ الْعَذَابُ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ ﴾ (الزمر: ٥٤).

اليوتوبيا بوصفها فعلاً:

اليوتوبيا في جُماع معناها نوع من انبثاق المجاوزة والتفرد. إنها وحدة قائمة في قلب الكثرة، وتناغم قائم في قلب التنافر والتشتت والعرضية. وهي حجر (القصدية) الدوار. والأمل هو المولد الحقيقي لهذه القصدية المستمرة. وتنبع جدلية فعل اليوتوبيا من صراع هذا الأمل مع اليأس. فكل يأس من الواقع لن يجدنا شيئاً ما لم يكن قرين الأمل في اليوتوبيا التي تعني معراج ذلك الواقع إلى أفق اتصاله بالله. إن "التعارض مع الأنا" من ناحية و"تعارض" تلك الأنا مع "الآخر" أو "الهم" من ناحية ثانية هما مناطا إبداع "الأنا والآخر" الجديدين، وذلك على المستوى الفردي والجمعي معاً.

ويعني التعارض الأول مجاوزة وجود ما لذاته فيما يعني التعارض الثاني تفرد شكل هذا الوجود — عن طريق مجاوزته لذاته — بين أشكال الوجود الأخرى.

ويدلنا الله على هذين التعارضين بوصفهما حثاً على المجاوزة والتفرد كليهما فيقول: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بَقِيَتْ حَتَّىٰ يُغَيِّرَ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ (الرعد: ١١).

ويقول: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَبَدَّلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ (٤٨) * (المائدة: ٤٨).

* كان مما جاء في الأثر عليه أفضل الصلاة والسلام (نفس المؤمن علوه)

على المستوى الفردي نقرأ قوله تعالى: "إن النفس لأماره بالسوء" (يوسف/٥٣) "وما أصابك من سيئة فمن نفسك" (النساء/٧٩) أما على المستوى الجمعي فنقرأ "وقطعناهم في الأرض أما منهم الصالحون ومنهم دون ذلك" (الأعراف/١٦٨).

* قال تعالى أيضاً: "وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلقوا" (يونس/١٩) ويقول: "كان الناس أمة واحدة فبعث النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءهم البينات بغيا بينهم فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم" (البقرة/٢١٣).

وتنحو اليوتوبيا الإسلامية نحو الامتداد أذ تحاول استرجاع الوحدة الأصلية فيما قبل انكسارها بالاختلاف الذي يمثل عارضا. وفي الزمن يمثل فعل الامتداد ذلك "المضارع المستمر" is doing الذي يظل يفعل عبر الحاضر للمستقبلي انظلاقاً من وجوده القديم was bieng.

ويعمل التعارض الأول دوماً على "الطرد" خارجاً أي حذف ما ليس يوتوبياً من اليوتوبيا بينما يعمل التعارض الثاني دوماً على "الجذب" داخلياً أي على استقطاب "الأخر أو الهم" إلى مكان الأنا. وإذا كانت الأنا، فلسفياً، جوهرًا يحمل أعراض الشعور الواقعي فإن استقطابها الآخر إلى مكانها تعبير عن رغبة هذه الأنا (فردية كانت أو جماعية) في "التجوهر" الكلي، وفي الاتساع والنمو اللذين يمنحان وجودها آفاقاً بعيدة التجانس.

وإذا كانت الذات اجتماعياً، هي مفهوم الشخصية عن نفسها أو طريقة إدراكها لنفسها فإن مجاوزتها وتفردها تعبير عن رغبة هذه الذات (فردية كانت أو جماعية) في جعل مفهومها (عن) أو إدراكها (لـ) نفسها يُسَمِّم بالكلية والتعالي وعدم الانقسام.

فضاء اليوتوبيا إدن فضاء حركة تردد بين النفي والإثبات الدائنين. وما الحرية والتنوع والتفرد إلا تجليات هذه الحركة بوصفها تقاطعاً طارفاً مع حركة تسحق الواقع في نير مجانيته. اليوتوبيا هي الواقع اللامحاي لأنسان يحدد وظيفة التاريخ في كل مرة بما يتفق مع بهاء النموذج الأصلي في وحدته الكلية ولا تناهيه الزمني .
فعل اليوتوبيا — تأسيساً على ما سبق — هو انفراج الحقيقة عن وجوها مجتمعة في نظام ينطوي على حيوية تفاعلاته المستمرة (الضرورة، الحرية — التنوع، الوحدة — التفرد، الصياغة الكلية).

اليوتوبيا كذلك تعبير عن بذل الطاقة وفق إيقاع مستمر سطوي عليه قصيدة الأمل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (٣٥) ﴿الْمَائِدَةِ: ٣٥﴾، و: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ﴾ (الحج: ٧٨)، و: ﴿وَمَنْ جَاهَدْ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ (٦) ﴿العنكبوت: ٦﴾.

* يؤكد جان بياجيه فكرة استقلال البنيات عن التاريخ حين يقرر أن البنيات قديمة والوظائف هي التي تتحدد. ألا يكون التاريخ بذلك هو منحنيات التجدد الوظيفي لبنيات ثابته؟!

ولما كانت اليوتوبيا تجلياً لنموذج وحدة القيم الأساسية (الحب والقوة والعدالة)* كانت الحرية التي تسمي الوجود اليوتوبي تضربُ بجلودها في قيمة "العدالة" لأنها تحرر الجميع من النقص وتوهمهم للانفتاح على إمكان التعالي والاكتمال، كما كان التنوع يضرب بجلوده في قيمة "الحب" لأنه يحقق الخير في أشكال كثيرة يعمل كل منها في سياق الزمنية الخاصة لجماعة ما أو تاريخيتها، مما يجعل من السلام والرحمة ضريين من ضروب المرونة في بنية القيم، وبالمثل، كان التفرد يضرب بجلوده في قيمة "القوة" لأنه يتأسس في مهاد المعرفة والعلم حيث تكتسب الذات تميزها وتمايزها من خلال فعل التمكين والتصريف: ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ (١١) (المجادلة: ١١).

* أفاض بول تيليتش في شرح هذا النموذج وتفسيره انطلاقاً من كونه وحدة أصلية ناظمة، وصادرة عن الله. وقد تمثلنا هذه الفكرة الأساسية في كتابه "الحب، والقوة، والعدالة" وأعدنا إنتاجها وفقاً لسياق الرؤية الإسلامية.

الفصل الثامن
التناسق: الأفكار المحورية
وظاهرة التوازي

الفصل الثامن

الناصر: الأفكار المحورية وظاهرة التوازي

الناصر هو مظهر التشابه الذي يحتفظ بالاختلاف رجعاً لتعديل المعنى وزيادته. والناصر في الأفكار والرؤى بين النص القرآني وغيره من النصوص يعكس شيئين: أولهما وقوع بعض التاملات الكبرى للإنسان موقع الحقيقة التي يصورها الله سبحانه ويدل عليها في كلامه، وثانيهما توارد القيم الأساس نفسها وتواترها في النصوص الدينية المولة بلغات مختلفة. وهذا التفاعل المزدوج بين النص القرآني من ناحية والنصين الإنجيلي والتوراتي من ناحية ثانية ثم بين النص القرآني مرة أخرى وبين النصوص الإنسانية الرفيعة إنما يكشف عن البنية العميقة الواحدة للظاهرة الإنسانية المعيرة عن الحقائق الكبرى والمصورة لها.

وإذا كان الكلام — كما يعرفه أبو الحسن الأشعري — معنى قائماً في النفس، فإن التعبير اللفظي هو ما يعطي ذلك المعنى شكله ومادته، أي قوامه الخارجي المتحرك في فضاء الواقع المشترك للذوات.

ولعل أفراد الجنس البشري جميعاً يشتركون في مجموعة أفكار محورية تجعل استجابتهم للوجود متماثلة بصورة نسبية كما يؤكد "باستيان". ويذهب "روبرت لوي" إلى أن ثمة وحدة نفسية للشعوب، وأن هذه الوحدة النفسية تدفع المجتمعات الإنسانية دوماً نحو تكرار أفكارها. نحن، هنا، أمام ثوابت معرفية تشكل الطبيعة الأصلية للوجود الإنساني في أحد قطبيها.. هذا القطب بعينه يُمثَلُ الحيز المشترك في الوعي بين الإنسان والمطلق؛ أي يُمثَلُ ما هو الهَيُّ في الإنسان.

في إحدى ترنيمات المديح الفرعونية إلى الإله "رع" نقراً (من كتاب الموسوي):
أيها المادة المقدسة التي أنت منها إلى الوجود كل أشكال الحياة.. لقد بعثت الكلمة والأرض غمرها الصمت. أيها الواحد الوحيد الذي عاش في السماء قبل البدء، قبل أن تُصنع الأرض والجبال. أيها العناء.

أيها الرب الواحد الوحيد.. صانع الأشياء الكائنة.. صانع السنة هيمه الآلهة (أي من جعلت صحبة الآلهة ينطقون بلسان واحد) (١).

كما نقرأ من (كتاب التاو) الذي يحوى الحكمة الصينية المقدسة ما يلي:
على نحو غامض تكوّن وتشكل، ووُجد قبل السماء والأرض. يقف ثابتاً لا يتغير، أمام الصمت والفراغ.

حاضر أبداً، ودائم الحركة. ربما يكون هو أم العشرة آلاف شيء، أنا لا أعرف له أسماء، فلتستخه "التاو". ولأننا لا نملك كلمات أفضل، فلنأطلق عليه وصف: عظيم.

ولأنه عظيم فهو يسبح.

يسبح بعيداً جداً..

وعندما يصبح في كل الأبعاد،

فلأنه يرجع من جديد^(١).

ونقرأ أيضاً من سفر البداية السومري:

"إن الإله الذي أخرج كل شيء نافع، الإله الذي لا مبدل لكلماته "الليل" الذي

أنبت الحب والمرعى أبعد السماء عن الأرض.

وأبعد الأرض عن السماء"^(٢).

بغض النظر عن فكرة "التمثيل والتجسيد" أو فكرة "الواحدية المطلقة" فإن ثمة فكرة محورية تتردد عبر العصور وتسعى إلى بلورة ذاتها؛ هذه الفكرة هي "الوجود الماقبلي لإله عظيم يستحق التمجيد هو مصدر كل شيء وهو القوة المفارقة واللامفارقة في آن، الفاعلة بالكلمة، والأبدية الحضور".

وهذه الأبعاد الأربعة الأساسية: الماقبلية، وأهلية التمجيد، وقوة الفعل وإرادته، والديومة، تُمثّل في الوحدة النفسية للبشر مجال التروع إلى التعرف على المطلق، والاتصال به، وتعويض النقص والضعف الإنسانيين من خلاله.

وسوف يؤكد كل من "العهد القديم" و"العهد الجديد"، فيما بعد، مجال ذلك التروع مرة بعد أخرى بصورة أكثر اكتمالاً وأشد فاعلية، فالزمر تطلع علينا بهذا الشوق المتروع وهذه الحميمة المتناعة.

(١) الطريق إلى الفضيلة، ص ٣٩.

(٢) مغامرة العقل الأولي. ص ٢٨، ٢٩.

كما يشتاقي الإيّل إلى جداول المياه هكذا تشتاقي نفسي إليك يا الله. عطشت نفسي إلى الله، إلى الإله الحي.
مقّ أجيء وأترأى قدام الله.
صارت لي دموعي غبراً ثمّاراً وليلاً.
إذا قيل لي كل يوم أين إهلك.....
لماذا أنت منحنية يا نفسي ولماذا تتنين فيّ، أرتمي الله لأني بعد أحده لأجل خلاص وجهه. (مزمور: ٤٢).

أما رؤيا يوحنا اللاهوتي فتشخص لنا في الإصحاح السابع بحال القروع إلى المطلق على هذا النحو الرمزي الجامع:
وجميع للملاكمة كانوا واقفين حول العرش والشيوخ والحيوانات الأربعة وعروا أمام العرش على وجوههم وسجدوا لله قائلين آمين. البركة والمجد والحكمة والشكر والكرامة والقوة والقوة إلحنا إلى أبد الآبدين آمين.
ويعطينا بعض من شعر ما قبل الإسلام رؤية واضحة عن بحال القروع نفسه وقد صار أكثر نضجاً بما انطوى عليه من تزيه وتجريد سوف تؤكدهما روح التعبير القرآني وتتجاوب معهما على نحو مذهش..
ينشد ورقة بن نوفل:

سبحان ذي العرش سبحانا نعوذ به وقبل سبيح الجودي والجمد
مسخر كل ما تحت السماء له لا ينبغي أن يناوي ملكه أحد
لا شيء مما ترى تبقى بشاشته يبقى الإله ويودي المال والولد^(١)

وينشد محمد بن الضحاك عن الخزامي عن أبيه يزيد بن عمرو بن نفيل:
أسلمت وجهي لمن أسلمت له المزن تحمل عذبا زلالا
وأسلمت وجهي لمن أسلمت له الأرض تحمل صخرأ ثقالا

(١) الأغاني لأبي الفرج لأصفهاني على بن الحسن. ج٣ المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة ١٩٦٨، ص ١٤٦

دحاجها فلما استوت شدها سواء وأرسي عليها الجبالا
وأشد النبي ﷺ قول أمية:

الحمد لله ممسنا ومصبحنا باخير صبحنا ربى ومسنا
فقال: إن كاد أمية ليسلم.

ويصل النص القرآني إلى أهمي صور التعبير المشبع عن مجال العروج السابق في
سورة الفاتحة التي تمثل في كل صلاة بداية متكررة تفتح أفق التعرف والاتصال
والطلب، وهي في الوقت نفسه تمثل مفتاحاً للنص بأكمله: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ
الرَّحِيمِ (١) الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (٢) الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (٣) مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ (٤) إِيَّاكَ نَعْبُدُ
وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ (٥) اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ (٦) صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ
عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ (٧)﴾ (الفاتحة: ١-٧).

وسوف نؤمئ مفتحات كثيرة بعد ذلك إلى زوايا مختلفة لتصوير البهاء والتفرد
والكمال والمجد والتعالي؛ أي المشهد الممتد دون حدود لذات الله سبحانه في
انفصالها واتصالها معاً:

﴿سَبِّحْ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (١) لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ
وَالْأَرْضِ يُخْفِي وَيُعِيبُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (٢) هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ
وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (٣)﴾ (الحديد: ١-٣).

﴿تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (١) الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ
لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ (٢)﴾ (الملك: ٢٠١).

﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى (١) الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى (٢) وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى (٣) وَالَّذِي
أَخْرَجَ الْمَرْعَى (٤) فَجَعَلَهُ غَنَاءً أَحْوَى (٥)﴾ (الأعلى: ١-٥).

﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (١) اللَّهُ الصَّمَدُ (٢) لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ (٣) وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا
أَحَدٌ (٤)﴾ (الإخلاص: ١-٤).

أما الفكرة المحورية الثانية فهي فكرة "المادية البدئية الواحدة للحياة على
اختلاف أنواع الأحياء".

وسوف يدهشنا أن نقرأ لطاليس أقدم فلاسفة اليونان هذه المقولة "الكل هو
ماء". ولكننا نلتقي بعد ذلك الفكرة نفسها في أسطورة بابلية تقول "في تليل

الأزمان الأولى. لم يكن سوى المياه". وتحدثنا أسطورة سومرية عن "مياه التكوين" وعن "أنكى" إله الغمر فتقول.

"بعد أن تفرقت مياه التكوين وعمت البركة أقطار السماء وغطى الزرع والعشب وجه الأرض أنكى إلى الغمر، أنكى، الملك أنكى، الرب الذي يقرر المصائر بنى بيته من فضة ولا زورد"^(١).

ولن يبتعد التكوين التوراتي كثيراً عن هذه الفكرة المحورية حين يقرر أنه في "البدء خلق الله السموات والأرض وكانت الأرض خربة وخالية وعلى وجه الغمر ظلمة وروح الله يرف على وجه المياه".

ولعل الجملة الأخيرة على وجه التحديد "وروح الله يرف على وجه المياه" هي المقارب الدلالي لقوله تعالى في سورة هود "وكان عرشه على الماء".

بيد أن النص القرآني يؤكد صراحة مقولة الماء بوصفه المادة البدئية للحياة في آيتين محددتين على هذا النحو:

﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾ (٣٠) (الأنبياء: ٣٠)،
﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ﴾ (٤٥) (النور: ٤٥)

كأن الحياة — في جوهرها — قد انبثقت من السيولة أو — على وجه أكثر دقة — من البنى المنتظمة المعقدة التي تشكلت داخل حالة السيولة. ويشير "موريس بوكاي" إلى أن كلمة "الماء" تنطبق في النص القرآني على ماء السماء والمحيطات والسائل المنوي سواء بسواء^(٢).

إن فكرة "الكل هو واحد"، بما تنطوي عليه من كون المؤلف مصدراً أولياً للمختلفات كلها هي إحدى الأفكار المحورية الثابتة في وعي الإنسان منذ بزوغ فجر ذلك الوعي.

(١) مفامرة العقل الأولى. ص ٣٩.

* يقول تعالى: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ﴾ (٥) ﴿خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ ذَافِقٍ﴾ (٦) ﴿يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ﴾ (٧) (الطارق: ٥-٧)، ويقول تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ﴾ (٨) (المحجدة: ٨).

(٢) القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم، ص ٢١٢.

وقد أسس النصُّ القرآنيُّ هذه الفكرة، وأعطاهما تحديدًا الأخير بما يتجاوب مع أقدم حدوس الفلسفة وأقدم خيالات الأسطورة في آن. والفكرة المحورية الثالثة هي "التأصلُ الإلهي في الذات الإنسانية، وانطواء هذه الذات على نفخة من روح المطلق". وقد أفضى ذلك في كثير من الأحيان إلى قصور في الفهم ادعى أنسنة الإلهي أو تأليه الإنساني عن طريق نوع من "الاتحاد" الطارف بين الماهيتين.

وقد قدّم لنا التاريخ صورةً لهذا التقمُّص عبر تنوعات عدة تشي كلها بالدلالة نفسها: "الإنسان الإله" ثم جاء النص القرآني ليعدل من تلك الدلالة بتحويله الماهية إلى صفة متحدثاً عن "الإنسان المخلوق بنفخة من روح الله" بوصفه خليفة لله سبحانه.

وبذلك أراح موضوعه المقارعة من دائرة المفهوم إلى دائرة الوظيفة. نقرأ من (كتاب الموتى):

"مجداً تتمجد يا أوزيريس أون نفر الإله العظيم (...) ملك الأبد... سيد الخلود الذي عبر في وجوه ملايين السنوات. الابن البكر لرحم "نوت" من بذرة "سب إريعت". سيد ملوك الشمال والجنوب.. رب التاج الأبيض النبيل" ^(١).

ونقرأ من إحدى أساطير الهنود الحمر:

"التصب الأب الأول لهنود الجوراني في الظلمة، تضيؤه انعكاسات قلبه ذاته، وخلق اللهب والضباب الرقيق" ^(٢).

ومن أسطورة أخرى:

"جعل الأب الأول الأرض تولد من طرف صولجانه وغطاها بالوبر" ^(٣).

ويشير "جفري بارندر" في كتابه عن "المعتقدات الدينية لدى الشعوب القديمة" إلى ظاهرة "عبادة الإمبراطور" بوصفه واحداً من الآلهة فيقول: إن ثمة

^{*} وفي الحديث القدسي أيضاً: عهدي أطعني أحعلك عبداً ربانياً تقول للشيء كن فيكون.

(١) كتاب الموتى. ص ١٠.

(٢) ذاكرة النار / الأصوات الأولى ص ٢٥.

(٣) السابق، ص ٢٧.

ترنيمة كانت تُنشد للإمبراطور "تيوس" و"زيوس" وآلهة روما تنتهي بعبارة "نعماك يا أبولو، نعماك يا تيوس يا مخلصنا" ^(١).

يؤكد النص القرآني فكرة تأصل روح الله سبحانه في الإنسان، ويعزف على الوتر القديم نفسه لحناً أكثر انضباطاً، إذ يعدّل من سياق العلاقة بحيث تكشف — في صميمها — عن بعدين متوازنين: بعد التمازج، وبعد المسافة.

ونلمح انتماء البعد الأول إلى الزمن وانتماء البعد الثاني إلى المكان فنفراً:

﴿إِذَا سَوَّيْتَهُ وَكَفَّخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ (الحجر: ٢٩).

ونقرأ:

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة: ٣٠)، ﴿وَقُورَ السَّيِّدِ جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ﴾ (الأنعام: ١٦٥).

الفكرة المحورية الرابعة هي "الحياة وراء الحياة" أو "امتداد حياة الإنسان فيما بعد الموت وانفتاحها على الخوية أو العقاب" فثمة جزاء مؤجل يمتلك حضوره بدءاً من أولى لحظات الغياب عن حياتنا تلك، ولثمة باب للعدل الإلهي يفتح عندما يُغلق باب الاختيار الدنيوي. إن للروح مآلاً ينتظرها، وعليها أن تجتهد في السعي إليه شاعت أم أبت. ولا بد لهذه الفكرة أن تكون نتاجاً للفكرتين الأولى والثالثة معاً؛ أي نتاجاً لوجود الإله، ومثيل الإنسان لإرادة ذلك الإله في الوجود. وما (كتاب الموتى) الفرعوني بأكمله إلا انعكاساً لافتاً لفكرة "الحياة الأخرى". وفي الفصل الخامس عشر من ذلك الكتاب يعقب كل تضرع إلى رب الأبدية والخلود جواب واحد تنصدي إيقاعات تكراره:

"لتضمن لي طريقاً عسى أن أعبر عليه في سلام لأنني عادلٌ وحق. لم أنطق بالأكاذيب عامداً ولا أرتكبت التبتة خداعاً" ^(٢).

ونقرأ من سفر دنيال في العهد القديم:

"كثيرون من الرافدين في تراب الأرض يستيقظون، هؤلاء إلى الحياة الأبدية وهؤلاء إلى العار، للإزدراء الأبدي".

(١) للمعتقدات الدينية لدى الشعوب القديمة. ص ١٠٢.

(٢) كتاب الموتى. ص ٣٢، ٣٣، ٣٤.

كما أننا لن نعلم في كثير من الأساطير وأسفار العالم الأسفل وديانات الأسرار ظاهرة "القيام من الموت" أو "عبور حاجز الصمت الأبدي" إلى حياة جديدة لها قوانينها الخاصة. وفي أسطورة للهنود الحمر بعنوان "البعث" نقراً:
"بعد خمسة أيام، كالعادة، كان الموتى يعودون إلى البيرو يحتسون قدحاً من
خمر الليرة ويقولون: نحن الآن خالدون" (١).

أما النص القرآني المُعْجَز فيصف المشهد على هذا النحو:

﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ (٦) فَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ (٧) فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا (٨) وَيَنْقَلِبُ إِلَى أَهْلِهِ مَسْرُورًا (٩) وَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ وَرَاءَ ظَهْرِهِ (١٠) فَسَوْفَ يَدْعُو ثُبُورًا (١١) وَيَصْلَى سَعِيرًا (١٢)﴾

(الإنشاق: ٦-١٢).

و: (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ (٧) جَزَاؤُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ عَذْنٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَوَضَعَا عَنْهُمْ ذَلِكَ لَنْ خَشْيَةِ رَبِّهِ (٨)) (البينة: ٨٧).

و: (وَأَصْحَابُ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ (٢٧) فِي سِنٍ مَخْضُودٍ (٢٨) وَطَلْحٍ مَبْثُودٍ (٢٩) وَظِلٍّ مَمْدُودٍ (٣٠) وَمَاءٍ مَسْكُوبٍ (٣١) وَلَافِكَةٍ كَثِيرَةٍ (٣٢) لَا مَقْطُوعَةٍ وَلَا مَمْنُوعَةٍ (٣٣) وَفُرُشٍ مَرْفُوعَةٍ (٣٤) إِلَّا أَنْشَأْنَاهُنَّ إِنْشَاءً (٣٥) فَجَعَلْنَاهُنَّ أَبْكَارًا (٣٦) غُرَابًا آثَرَابًا (٣٧) لِأَصْحَابِ الْيَمِينِ (٣٨) ثَلَاثَةٌ مِنَ الْأُولَئِينَ (٣٩) وَثَلَاثَةٌ مِنَ الْآخِرِينَ (٤٠) وَأَصْحَابُ الشِّمَالِ مَا أَصْحَابُ الشِّمَالِ (٤١) فِي سَمُومٍ وَخَمِيمٍ (٤٢) وَظِلٍّ مِنْ يَحُومٍ (٤٣) لَا تَارِدٍ وَلَا كَرِيمٍ (٤٤) إِلَهُمْ كَالْوَا قَبْلَ ذَلِكَ مُتْرَكِينَ (٤٥) وَكَانُوا يُصْرُوفُونَ عَلَى الْحِثِّ الْعَظِيمِ (٤٦) وَكَانُوا يَقُولُونَ أَئِنَّا لَمَتَّكُونَ وَكُنَّا ثَرَابًا وَعِظَامًا أَئِنَّا لَمَبْعُوثُونَ (٤٧) أَوْ بَارِئًا أَلْأَوَّلُونَ (٤٨) قُلْ إِنْ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ (٤٩) لَمَجْمُوعُونَ إِلَى مِيقَاتٍ يَوْمٍ مَعْلُومٍ (٥٠)) (الواقعة: ٢٧-٥٠).

هناك فكرة محورية خامسة تقع في منتصف الحلقة تماماً بين بدايات الوجود ونهاياته، أي أنها تقع في قلب التاريخ وهي فكرة "عجز الشر عن الاستمرار". بما تنطوي عليه من إمكان تحييل الجزاء الإلهي. كأن وجهاً من وجوه العدالة يقتضي تحوّل المادة البدئية للحياة إلى ضد قصديتها فتصبح لعنة مهيمنة طاغية عندما يصل الانحراف عن الإذعان لإرادة الله إلى ذروة هيمنته أو طغيانه. وتجد هذه الفكرة صورتها الأساسية في (الطوفان)؛ في التطهر من الإثم العظيم بالماء الذي كان مبدأ كل شيء حي.

نقرأ في سفر الطوفان السومري:

"هب العاصفة كلها دفعة واحدة ومعها انداحت سيول الطوفان فوق وجه الأرض ولسبعة أيام وسبع ليال غمرت سيول الأمطار وجه الأرض ودفعت العواصف المركب العملاق فوق المياه العظيمة ثم ظهر "أنو" (إله الشمس) ناشراً ضوءه في السماء على الأرض" (١).

ونقرأ في سفر الطوفان البابلي:

"عصفت الريح العاتية يوماً كاملاً، بعنف عصفت، أتت على الناس وحصدتهم كما الحرب حتى عمى الأخ عن أخيه وبات أهل السماء لا يرون أهل الأرض حتى الآلهة ذعروا من هول الطوفان" (٢).

وفي أسطورة (الطوفان) لدى الهنود الحمر نقرأ:

"كانت الفرائس والطيور تنعم بالأغذية الشهية. والناس، لا. الذي يصعد ويهبط غارقاً في الولايم، لم يكن يدعو أحداً لمشاركته. والبشر الذين حاولوا التسلق سقطوا مرتطمين بالأرض. ماذا نفعل؟

استحضر أحد الزعماء بلطة في حلمه. واستيقظ وفي يده ضفدع. خبط بالضفدع الجذع الهائل لشجرة الرخاء، لكن كبد الحيوان المسكين طفر من فمه. — كذب هذا الحلم.

(١) مغامرة العقل الأول ص ١٢٦، ١٢٧.

(٢) السابق، ص ١٣٢.

حلم زعيم آخر. طلب بلطة من أب الجميع. فحذر الأب من أن الشجرة ستنتقم، لكنه بعث ببغاء أحمر. قابضاً على البغاء، أسقط ذلك الزعيم شجرة الرخاء. فتساقط على الأرض مطر من الأطعمة وأصمت الجلبة الأرض. عندها، انفجرت في قاع الأنهار أشد الأعاصير عنفاً. ارتفعت المياه، وغطت العالم. من البشر لم ينج سوى واحد فقط. سبح وسبح، أياماً وليالي، حتى استطاع التشبث بقمة نخلة كانت تبرز فوق المياه^(١).

ونقرأ في سفر التكوين من العهد القديم:

"ولما كان نوح ابن ست مائة سنة صار طوفان الماء على الأرض. فدخل نوح وبنيه وامراته ونساء بنيه معه إلى الفلك من وجه مياه الطوفان. ومن البهائم الطاهرة والبهائم التي ليست بظاهرة ومن الطيور وكل ما يدب على الأرض. دخل اثنان اثنان إلى نوح إلى الفلك ذكراً وأنثى. كما أمر الله نوحاً.

وحدث بعد السبعة الأيام أن مياه الطوفان صارت على الأرض. في سنة ست مئة من حياة نوح في الشهر الثاني في اليوم السابع عشر من الشهر، في ذلك اليوم انفجرت كل ينابيع الغمر العظيم وانفتحت طاقات السماء".

ثم نصل أخيراً إلى النص القرآني بوصفه النص الخاتم للظاهر على الدين كله فنقرأ من سورة هود: ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التُّورُ قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَن سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ آمَنَ وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ (٤٠) وَقَالَ ارْكَبُوا فِيهَا بِنَحْمٍ مِّنَ اللَّهِ مَجْرَأَهَا وَمَوْسِئَهَا إِنَّ رَبِّي لَفُتُوْرٌ رَّحِيمٌ (٤١) وَهِيَ فَجْرِي بِهِم لَمِ مَوْجٌ كَالْجِبَالِ وَكَأَذَى لُّوحٍ ابْنُهُ وَكَانَ فِي مَقْرٍ يَا بُنَيَّ ارْكَبْ مَعَنَا وَلَا تَكُنْ مَعَ الْكَافِرِينَ (٤٢) قَالَ سَاوِي إِلَىٰ جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَّحِمَ وَحَالَ يَتَّهَمَا الْمَوْجُ لَكُنَا مِنَ الْمَغْرُوبِينَ (٤٣)﴾

(هود: ٤٠-٤٣).

ونقرأ من سورة "القمر": ﴿كَلْبَتِ قَلْبَهُمْ قَوْمٌ لُّوحٌ فَكَذَّبُوا عَبْدَنَا وَقَالُوا مَجْشُونٌ وَازْدَجَرُ (٩) لَدَعَا رَبُّهُ أَلْمَىٰ مَقْلُوبٌ فَانْتَصِرُ (١٠) فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاءٍ مُّثَجَرٍ (١١) وَلَجَرْنَا الْأَرْضَ عُيُولًا فَاتَّقَى الْمَاءَ عَلَىٰ أُنْوَ قَدْ قَلْبِرُ (١٢)﴾ (القمر: ٩-١٢).

لا بد أن نلاحظ في كل ما سبق أن "التماس" بما يعنيه من تداخل النص القرآني وتجارجه مع غيره من النصوص، يتم على مستوى البنية العميقة (المعاني القائمة في الإدراك) أكثر مما يتم على مستوى الصورة اللفظية للتعبير، وأن الأفكار المحورية التي تُمثّل مناطق ذلك التماس تنحوي نحو التكرار على أكثر من وجه واحد في ثنايا النصوص الجزئية (الصور) التي تشكّل في مجموعها النص الكلي الجامع.

ولا بد أن نُقرّر أيضاً أن ثمة أفكاراً في سياقات التاريخ البشري قد تولدت ونمت على طرف نقيض من تلك الأفكار التي وصفناها هنا بالمحورية والتكرار. ولعل جملة من الأساطير والأمثولات القديمة وتأملات فلاسفة العصور الغابرة قد أنكرت الوجود الماقبلي لإله عظيم هو مصدر كل شيء أو قالت بتعدد المادة البدئية للحياة أو نفت خلود الروح بعد فناء البدن، وامتداد حياة الإنسان بعد الموت. بيد أن هذه المرجعيات والمنظومات على اختلاف مناحيها لم تُعبّر — في ظني — عن جوهر الوحدة النفسية للبشر، ولم تعكس طبيعة الحس النقي للسواد الأعظم من بني الإنسان في سعيهم الفطري الدائب إلى الإجابة عن سؤال الوجود المُلفِز. لقد كانت هذه المرجعيات والمنظومات — على الأرجح — رؤى يعتورها فقدانٌ موجعٌ للسبب والغاية، وتشدها أكثر الاحتماليات قسوةً ويأساً إلى خواء متكرر، وتعوزها القدرة على النفاذ. فهي لم تكن مدفوعة بالرغبة إلى اكتشاف موضوع الرغبة، ولم تكن مدفوعة بقلق النقصان إلى اكتشاف موضوع الكمال، بل لعلها لم تدرك — للحظة — أن الرغبة والنقصان يبدعان الحقيقة نفسها، وأن كل غياب محسوس يومئ إلى حضور خفي يتشدد الإحساس به.

وبما لاشك فيه أن النص القرآني قد تجاوب عن قصد مسبق مع تاريخ العقل والوجدان البشريين في جوانبه الموسومة بالمجازة؛ بتعدي الآتية المباشرة لمادة الواقع القريب وتحطّي عتبة الظاهر الملموس الذي يُمثّل نوعاً من قصور الحس، ولا غرو في كونه أعطى الرمز والخيال موضعاً إلى جانب الواقع والحقيقة فقد أكد، بذلك، جدلية الوعي واللاوعي الإنسانيين من ناحية كما أكد من ناحية ثانية جدليتهما معاً والتاريخ بوصفه العنصر المتغير الذي يكشف عن حضور نقيضه: الثابت أو المطلق أو المتعالي الذي يتشجّ بثوب الديمومة، ويُعرّف نفسه إلى مخلوقاته من حيث هو الوجود الحق.

الفصل التاسع

النص في الحياة: مفهوم الاستخلاف

ووظيفة الاختلاف

الفصل التاسع

النص في الحياة

مفهوم الاستخلاف، ووظيفة الاختلاف

تنبثق حياة أي نص من فاعلية ذلك النص في الحياة، كما أنها تنمو وتستمر انطلاقاً من قدرة النص على الإسهام في غو الحياة واستمرارها.

ويتفرّد النص القرآني بإمكانات فذة على مستوى صنع الحياة ودفعها إلى الأمام وفقاً لتكائين مهمين هما مفهومه للاستخلاف وتصوره لوظيفة الاختلاف.

يقول تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَلَقَدْ نُسَّ لَكَ قَالَ إِنِّي أَغْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٣٠).

ويقول: ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَعْضُلُونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ يَوْمَ الْحِسَابِ﴾ (ص: ٢٦).

ويقول: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (١٦٥).

(الأنعام: ١٦٥).

الاستخلاف إذن، هو رفع الإنسان إلى مستوى الموصوف بكونه "الحَكَم" العَدْل" ودفعه إلى تَمَثُّله ومحاكاته في مجموع أفعاله الحكيمة. وحكمة الفعل براءته من الهوى. وإذا كانت الهوى — كما نفهم من الآيات — هو نقيض الحق، فإن الحق هو مرادف تأسيس العدالة في الوجود. وهذا التأسيس هو المعنى الوحيد الذي تدل عليه عبارة "سبيل الله". ولكن يكون ذلك السبيل ممهداً إلا بتوجيه إرادة الذات وفقاً لمنظور الإرادة الإلهية. وفهم هذا التوافق على أساس من كونه أسمى صور "الحب" التي تسعى إلى امتلاك حريتها الصحيحة هو الفهم الذي يتيح للإنسان أن يستوعب دلالة الخطأ والارتباك اللذين يخران جسد الحياة. فالخطأ والارتباك ما هما إلا علامة تشير إلى ضرورة مجاوزة الواقع السقيم؛ الواقع الذي أهلكه تاريخه بالافساد

وسفك الدماء نتيجة لغرور البشر وانغرافهم عن البوصلة الدقيقة للعدالة: بوصلة الله سبحانه.

ويتجلى مفهوم الاستخلاف في مستويين: مستوى الخصوص "ياداوود إلـا جعلناك خليفة في الأرض"، ومستوى العموم "وهو الذي جعلكم خلائف الأرض". وهذا الجدول بين المستويين هو الذي يكشف عن الهدف الحقيقي من التفاوت "ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليلوكم في ما آتاكم"، فالتفاوت هنا هو الوجه الآخر لصورة "العدل" إذ أنه الرّحِمُ الوظيفي الذي ينتج "اختلاف الأدوار" ويوزّعها، ويكامل بين بعضها والبعض. بيد أنه — في الوقت نفسه — مناط غواية، وفي إمكانه — إذا فسره الإنسان حسب أنانيته — أن يفرز كسل أشكال الظلم والفقر والكرهية والقسوة والابتزاز والاختبار الحقيقي للإنسان "ليلوكم في ما آتاكم" يكمن في طبيعة الفهم والتفسير لوظيفة "الاختلاف" فوظيفة "الاختلاف" الحقيقية التي عناها الله هي التكامل والتفاعل، وتوزيع الاختصاصات حسب الخصائص، وتوازن الأدوار كلها في بنية شاملة ترفع الحياة عن مستوى الضرورة وتضمن نموها واستمرارها.

ولذلك فإن العلاقة بين أزواج الثنائيات السّمي تنهض بمعنى الاختلاف (الحاكم/المحكوم، الغني/الفقر، الرجل/المرأة... الخ) لا تبدو — في جوهرها — علاقة مفاضلة، ولكنها تبدو — كما يؤكد النص — علاقة موازنة يلعب فيها كل حدّ من حدي المعادلة دوره في إنتاجها. وما مظهر المفاضلة — في الحقيقة — إلا مرآة تعكس أشعة المسؤولية والالتزام والتكليف.

نقرأ من سورة آل عمران: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّصُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَتْلُونَ﴾ (٧٩) ﴿آية: ٧٩﴾.

ومن سورة النساء: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حُكِمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِاللَّهِ إِنَّ اللَّهَ نِعْمًا يَعْلَمُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ (٥٨) ﴿آية: ٥٨﴾. ومن سورة البقرة: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتُدْنُوا بِهَا إِلَىٰ الْحُكَامِ لَتَأْكُلُوا لَبِيفًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَلَّيْمُ اللَّابِئِينَ﴾ (١٨٨) ﴿آية: ١٨٨﴾.

ومن سورة الحشر: ﴿مَا آفَاءَ اللَّهِ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَآلِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (آية: ٧).
ومن سورة الحديد: ﴿آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَلْفُوا مَا جَعَلَكُمْ مُستَخْلِفِينَ فِيهِ فَلَئِنَّ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَلْفُوا لَهُمْ جَزَاءَ كَبِيرٍ﴾ (آية: ٧).

ومن سورة النساء: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ (آية: ٣٢).

و"الاختلاف" أيضاً هو سر الحركة والتناوب في الزمن بما يحفظ للوجود إيقاعه الحيوي، ويعمل لوحده الكلية فواصلها المتعددة: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالاختلاف اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ آيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ (آل عمران: ١٩٠).

كما أن "الاختلاف" هو مفتاح التنوع الذي تنشأ عنه تبدلات متباينة للحق الحقيقية بما تنطوي عليه من اتصال وانفصال بين أمشاجها: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالاختلافِ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الروم: ٢٢).
و"التعارف" الذي يؤدي إلى اكتمال الحقيقة الواحدة والتام اطرافها جزء لا يتجزأ من وظيفة "الاختلاف".

نقرأ من سورة الحجرات: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (آية: ١٣).

ولكن الاختلاف — في الوقت نفسه — يستحث الصراع بقدر ما يستحث التعرف. وهنا تنشأ عنه وظيفة أخرى إذ يتيح للإنسان الاختيار بين الخير والشو، ويوضح لنا النص القرآني أن غاية الخلق تكمن في معرفة اختيار الإنسان والإطلاع على سلوكه في تصريف إرادته لكي يتسنى للجزاء العادل أن يتحقق في صورته الأخيرة: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ (١١٨) ﴿إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ (١١٩).

(هود: ١١٨، ١١٩).

سياسة الاستخلاف:

١. الحكم:

في إشارة لافتة إلى مفهوم الحكم يُعَلَّقُ النصُّ القرآني التحقق الفعلي للعدالة على استهداء الإنسان بالله سبحانه في رؤيته، بل إنه يجعل الله سبحانه دليل هذه الرؤية الوحيد، ثم ينهى عن الظلم فيضعه موضع الخيانة فكان الظلم والخيانة صنوان: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا (١٠٥)﴾ (النساء: ١٠٥).

لا مكان في دائرة الطرح القرآني لتضليل الأيديولوجيات فالحقيقة هي ما يُبَصِّرُ، والنص القرآني نفسه ليس أيديولوجية ولكنه رؤية تقوم على الوعي المجاوز لشروط الواقع من أجل تفجير إمكانات ذلك الواقع وفتحته على أفق المطلق. لذلك يقول ابن القيم في كتابه (الطرق الحكيمة): "إذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان فشم شرع الله ودينه"^(١).

ولعل تأكيد مبدأ الشورى منذ البداية كان ضماناً بسيطاً ومباشراً لاستنباط العدل عبر حوار أكثر بصيرة: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ (٣٨)﴾ (الشورى: ٣٨).

فالحكم الذي يتأسس على قاعدة "الاستجابة لله" لا يعرّف الأوتوقراطية Autocracy التي تعني حكم الفرد، ولا يعرف الأوليجاركية Oligarchy التي تعني حكم أقلية بعينها. وغالباً ما "يحتل الأتوقراطي مكانة عن طريق الوراثة، أو القوة العسكرية، أو التهديد باستخدام العنف"^(٢).

كما أن الأوليجاركية تحتكر الرأي والقرار تأسيساً على احتكاره القوة. وهذا هو ما حدث في أعقاب الفتنة الكبرى واستمر ردحاً طويلاً من الزمن حتى أدى في النهاية إلى اغتيال الدولة الإسلامية. منذ تنكرت السلطة لمفهوم "الاستخلاف" الصحيح بتبنيها أيديولوجية القوة فقد شكل الإسلام مضمونه فيما ظل قائماً

(١) الإسلام ومستقبل الحضارة، ص ٢٩٤.

(٢) قاموس علم الاجتماع، ص ٣٢، ٣٣.

بوصفه شكلاً مفرغاً فحسب ومن ثَمَّ فَقَدَت عبارة (الخِلافة) نفسها مصداقها الأول؛ فالإسلام منظومة حية تكمن دلالتها المركزية في فعل "التسليم لله". و"التسليم لله" يعني تسليماً بفكرة "العدالة" إذ أن الله هو نموذج العدالة الأسمى. وحين لم يعد التسليم بهذه الفكرة متجلياً في الموقف العملي لأي مؤسسة حاكمة كان من الطبيعي أن تسقط "أهلية الخِلافة"، فانفصال القيمة عن الفعل يجعل من الفعل غاية في ذاته وهو ما يعارضه الطرح القرآني بشدة، إذ أن "السلطة كالمملكية يجرى تسقيفها مع غايات تتجاوزها"^(١)، والإنسان "يشكل جزءاً من كل أكبر منه، الجماعة، الأمة.. وتُحدّد هذه الجماعة، هذه الأمة على أنها منسقة لغايات أسمى منها نفسها"^(٢).

ولم تنخلص الدولة الحديثة في عصرنا من ميراث الأوتوقراطية والأوليغاركية الثقيل، بل إن تراكم المعطيات التاريخية واشتباكها خلق ادعاءات جديدة، وقرّعت الأفتنة الفكرية والاجتماعية المعاصرة كل الأشكال من مضمونها الحقيقية.

لقد أصبح النص القرآني نفسه، بسبب ما يتميز به من اتساع السطح ومرونته، أداةً لتبرير كل التعارضات. ولم تكف أيديولوجية القوة — تاريخياً — بفصل القيمة عن الفعل، والنظر عن السلوك، بل قامت بفصل مجموعة القيم داخل النص بعضها عن بعض ومزقت أوصال العلاقة بين المعنى والسياق فتمزقت — بدورها — أوصال العلاقة بين الحاكم الذي يُمثّلُ رمز المعنى والمجتمع الذي يُمثّلُ رمز السياق. لم يعد السياق هو الذي ينتج المعنى؛ ذلك المعنى الذي يعود فيفتح السياق على ما يجاوز حدوده، ويربط "نسيجه" بـ "مطلق" يضافو عليه. بل اتخذ الأمر مساراً مغلوطاً، فأصبح المعنى تشويهاً للسياق وتدميراً له، ومن ثَمَّ وقف المعنى معزولاً، مستديراً على فراغ.

إن ردّ القوّة إلى مكانها من منظومة القيم الصادرة عن الله سبحانه هو أولى خطوات الثورة الحقيقية لاستعادة المطلق في قلب الواقع. ويظل الإحترق هو مسأل

(١) وعود الإسلام، جارودي، ص ٧٦.

(٢) السابق، ص ٦٩.

كل ثورة يتطلع فيها الإنسان إلى تغيير كل شيء إلا تغيير نفسه^(١). يقول تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (١١) (الزمر: ١١). ويقول: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾ (٧٩) (النساء: ٧٩). السلطة ليست حقاً إلهياً في امتلاك أي شيء ولكنها — حسب الطرح القرآني — تحقق إلهي يبدأ من التسليم لله وحده بامتلاك كل شيء بدءاً من الذات نفسها وانتهاءً بالعالم وموجوداته. في قلب هذه المعرفة تتأمن مسئولية الضمير، وفي قلب هذه المسئولية يلعب الحاكم والمحكوم معاً دوراً واحداً متبادلاً يكمن في مراقبة كل منهما للآخر وتوجيهه وفقاً لغاية أسمى تجاوز ضرورات الواقع، وتفتح نفسها على امتداد لا نهائي من الحرية.

٣. الثروة:

تفترض الثروة نوعاً من التراكم، كما تفترض امتلاك ذات ما لهذا التراكم. ولكن الطرح القرآني للحياة ينكر أن يكون التراكم والامتلاك معاً منوطاً للتحقق الإنساني في العالم، بل أنه يعد الثروة على هذا النحو شكلاً من أشكال الاغتراب عن الله.

تلعب الآليات الاجتماعية لحركة المال — كما يحدد مسارها النص القرآني — دوراً حاسماً في تشكيل الوعي بمسئولية الفرد عن الجماعة، ومسئولية الجماعة عن الفرد، وتحدد — فضلاً عن ذلك — أدوات ثابتة للقياس تضمن ارتباطاً دائماً بين مستوى التحويل ومستوى التوازن داخل بنية المجتمع.

ليست الملكية، في المنظور القرآني، سوى وظيفة اجتماعية. وعلى المالك، أيها كان فرداً، أو جماعة، أو حتى دولة، تقديم حساب عن ملكيته فهو ليس إلا المسدير للمسئول عنها^(٢).

(١) وعود الإسلام، ص ٧٧.

(٢) وعود الإسلام، ص ٦٦.

يحرص الطرح القرآني على "تهديد التراكم" أولاً بأول من خلال تنويع أشكال الإنفاق وتنويع مآلاته في آن.

وهو لا يضع الاستهلاك في مقابل النمو ولكنه يقرن النمو الدائم بالتوزيع المستمر للثروة. وعن طريق هذا القانون (النمو/إعادة التوزيع) يعمل على تفتيت رأس المال الضخم تفتيتاً دائماً، ويتنشل مجتمع الوفرة من هاوية اغترابه إذ يجعله وسيلةً لهدف أسمى لا غاية في ذاته.

نقرأ: ﴿قُلْ لِعِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا يُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَغَلَاظَةً (٣١)﴾ (إبراهيم: ٣١).

و: ﴿لَنْ تَقَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ﴾ (آل عمران: ٩٢).

و: ﴿وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ (البقرة: ١٩٥).

و: ﴿قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِللَّهِ وَاللَّذِينَ الْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾

(البقرة: ٢١٥).

و: ﴿آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَلْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلِفِينَ فِيهِ﴾ (الحديد: ٧).

و: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَبِئْسَ لَهُمْ بَعْدَ ابْتِغَاءِ

الْبِرِّ (٣٤)﴾ (التوبة: ٣٤).

و: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ (٥٦)﴾ (النور: ٥٦).

و: ﴿إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ لِبَعْضِهَا هِيَ أَنْ تُخْفَوْهَا وَتُؤْتَوْهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَيَكْفُرُوا عَنْكُمْ مِنْ سَبَائِكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ (٢٧١)﴾ (النور: ٢٧١).

يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَمَا يُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَأَنْفُسُكُمْ وَمَا يَنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ

وَمَا يَنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ (٢٧٢)﴾ (البقرة: ٢٧٢، ٢٧٣).

و: ﴿وَلَا يَأْتَلِ أُولَئِ الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولِي الْقُرْبَى وَالْمَسَاكِينِ

وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (النور: ٢٢).

يسعى الطرح القرآني، إذن، إلى تقليص سلطة الحيازة من كافة الوجوه، ولا

يكفي بذلك بل يجعل العمل شرطاً للحيازة. ومن ثم فقد وقف موقف الخصومة

من الربا والاحتكار لأغما "إثراء بطريق الانتظار"^(١).

(١) انظر دكتور صبحي الصالح، الإسلام ومستقبل الحضارة من ص ١٢٠ إلى ص ١٢٦.

قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ (البقرة: ٢٧٦).

ولأن الملكية الخاصة — في المنظور القرآني — ليست مقصورة على مالكها، فقد عمل نظام الميراث الذي فُصل أكثره في سورة النساء على تفتيت الثروات الكبيرة أو رؤوس الأموال بغية إيصال النفع لمختلف الأقرباء^(١).

ولا بد أن يتعدى المال الموروث هنا يد الوارث ما دام هذا الوارث نفسه مكلفاً بإنفاق ما لديه أو جزء منه في منافع عدة. وهكذا يتوزع مجموع الثروة بين أيدي كثيرة، وينوب شيئاً فشيئاً في شرايين الجسد الاجتماعي.

ويُمثل الركاز (أي ما ركزه الله في الأرض من الثروات) ملكية عامة للأمة كلها. ولا بد أن نلتفت إلى الربط الدال بين تسخير الكويّ وتسخير الطبيعي في قوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنَّجْمُ مَسْجُورَاتٌ بِأَمْرِ إِنْ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (١٢) وَمَا ذَرَأْنَا لَكُم فِي الْأَرْضِ مَخْقَلًا أَلْوَالَهُ إِنْ فِي ذَلِكَ لَآيَةٌ لِّقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ (١٣)﴾ (النحل: ١٢، ١٣).

فكما يُمثل الكويّ (الشمس والقمر والنجوم) مصدراً مشاعياً للنفع، كذلك يُمثل الطبيعي في قوله "وما ذرأ لكم في الأرض" مصدراً له الصفة نفسها.

كذلك لا بد أن نلتفت إلى مرجعية الضمير في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَفْلَقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ﴾ (البقرة: ٢٦٧)، فعلى حين يُسندُ الكسب إلى الإنسان، لا يُسندُ إخراج ما هو طبيعي وقاراً إلا إلى الله. بذلك يصبح الماء والنفط، الكلاً والطاقة، من مرتبة واحدة، ويبدو تقسيم الأمة أو الجماعة المسلمة إلى مجتمعات غنية ومجتمعات فقيرة حُجُوراً على المبدأ الإلهي نفسه في توزيع الثروة وتوزيعها معاً.

إن التميز الطبيعي والجغرافي من منظور النص القرآني، لا يُعدُّ امتيازاً لأن: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ (٦٢) لَّهُ مَقَالِيدُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (الزمر: ٦٢، ٦٣)، ولأنه: ﴿الْمَلِكُ الْحَقُّ﴾ (طه: ١١٤)، ولأنه: ﴿رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ﴾ (الرحمن: ١٧).

فإنَّه هو "المالك الوحيد والمشرع الوحيد في آن" ^(١)، والمساواة كالحرية تعبير عن تعلُّقٍ واحد بالمطلق ونتيجة له ^(٢).

الثروة — في المنظور القرآني — قرينة الاستنفاد المَوْجَّه، ومن ثم فهي تحدُّ لشهوة الامتلاك، وشهوة السلطة، وشهوة الامتياز. إنها مُتَأَمِّية لنمو الروح الإنساني في اتجاه الخلق، وسيلة للبلد المستمر، وأداة لتحقيق انتفاء الضرورة. الثروة، هنا، تعمل ضد قانونها الداخلي وضد غايتها الذاتية لأنها تدفع بنفسها دوماً إلى الخارج وتتوجه نحو الآخرين. الثروة فاعلية طاردة، تداول متكرر يعبر ذاته، ويجاوزها، ويمضي بعيداً إلى ما وراء مظهره.

يقول تعالى: ﴿أَيَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُمِثُّهُمْ بِهِ مِنْ مَّالٍ وَبَيْنَ ٥٥﴾ لَسَارِغُ لَهُمْ فِي الْخُثَرَاتِ
تِلْ لَا يَشْعُرُونَ ﴿٥٦﴾ (الزُّمَر: ٥٦، ٥٥).

ويقول: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَتَتْ مِنْ شَجَرٍ لَيْسَ فِيهَا ثَمَرٌ سَوَّيَّةٌ مِثْلُ مِثْلَةٍ حَبَّةٍ﴾ (البقرة: ٢٦١).

ويقول: ﴿وَيَذَلُّ لِكُلِّ هَمَزَةٍ لَعْنَةٌ (١) الَّذِي جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُ (٢) يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ (٣) كَلَّا لَيَكْبِتُنَّ فِي الْأُخْطُمَةِ (٤)﴾ (الهمزة: ١-٤).

الثروة هي التعبير المادي عن القوة. ولذلك يُصِرُّ النص القرآني على تحجيم هذا التعبير المادي بالنسبة إلى الفرد ليتوزَّع في الكيان الاجتماعي كله، ثم يجعل من درجات تشبُّع الكيان الاجتماعي به انفتاحاً واسع الأبعاد على القوة الإلهية المطلقة التي تؤكد نسبة كل قوة سواها.

٣. المرأة :

في نموذج توزيع الأدوار تحتل المرأة مكاناً يجعل منها امرأة للحياة بأسرها. يجد المكان رمزه في دائرة لعلها دائرة التمثيل العضوي للواقع. ومن شأن هذا المكان أن يوحى أحياناً بالكُمون. ولكنه — في الحقيقة — ركيزة لحركة المشهد كله. كأن

(١) وعود الإسلام، ص ٦٨.

(٢) السابق، ص ٧٠.

* جاء في الأثر عنه صلى الله عليه وسلم : الأكثر ون هم الأقلون يوم القيامة إلا من قال بالمال هكذا وهكذا، عن يمينه وشماله ومن أمامه ومن خلفه وضرب يديه في الجهات كلها.

الشعور بكمونه نابع من مركزية إيقاعه. إنه موجود في بؤرة النشاط والتأثير التي ينبثق منها كل شيء إلى تكاثرات الحضور، المرأة أوقيانوس الزرع؛ المدى الذي يفتح على الروح ليحث الفعل على تشكيل صورته، هل المرأة خصوصية السر؟ هل ينطوي المعنى الإنساني لنورها على إمكانات التفرد التي تعوز الأدوار الأخرى؟ من الطريف أن نلاحظ أن علامات التانيث كالتاء والألف الممدودة والمقصورة تفيد — فيما يقول "فيسنك" المبالغة والتكثير والتعظيم^(١). وإذا أردنا، بتعبير باشلار أن نعيد فتح الأعماق الأنثوية في الكلمات فسوف نعثر في العربية على تساورات مدهشة تجاوز عرضية التحديد الجنسي التي قال بها علماء اللغات.

ولا أجد تفسيراً للانقصام بين لغة تُمَثَّل فكرها على هذا النحو وبين موقف المجتمع الجاهلي من المرأة سوى أن تكون ثمة أسباب فاعلة أخرى قد تَدَخَّلَتْ تُشَكِّلُ مسلك العربي قبل الإسلام*.

ولكن النص القرآني أعاد رَأْبَ الصَّدْعِ بين المعنى العميق في أفكار اللغة وبين الموقف العملي في الواقع، ووصل بين الرؤية القارة والفعل وصلًا لا مراءَ فيه. ليس كل تفاوت بين المرأة والرجل في النص القرآني إلا فهمًا لوظيفة الاختلاف وتفسيرًا لها من موقع رؤية ذلك النص، وليس كل مظهرٍ للمفاضلة إلا تحديدًا لتبعية الدور الذي يلعبه كل منهما في حفظ حيوية الوجود، وفي اكتمال توافقاته وتبادلاته.

الحياة — في النص القرآني — هي التفاعل الذي ينشُد الانفتاح على الله في كل أبعاده. بيد — أن لهذا التفاعل مستويات متقابلة تحتفظ فيما بينها بفروق دقيقة. والوعي بهذا التقابل هو ما يحرص النص القرآني على تأسيسه وتأصيله. وإذا كان للتفاعل المنشود أن يجري في مجراه الصحيح لكي يبلغ هدفه الأخير فلا بد أن نُسَلِّمَ — بداءةً — بأن المفارقة هي شرطه الوحيد. وقد تنطوي المفارقة على التكافؤ، ولكنها لا تنطوي على التماثل.

(١) الإسلام ومستقبل الحضارة، ص ١٥٤.

* من الإشارات البارزة في هذا المجال قول عمر بن الخطاب: والله إن كنا في الجاهلية ما نعد للنساء أمراً حتى أنزل الله فيهن ما أنزل، وقسم لمن ما قسم.

ثمة ثلاثة مجازات لافتة فيما يتعلق بالمرأة في النص القرآني؛ هذه المجازات، على الترتيب، هي: الثوب، والحراث، والسكن. المرأة ثوب الرجل، والمرأة حرثه، والمرأة مسكنه.

يقول تعالى: ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لِهِنَّ﴾ (البقرة: ١٨٧).

ويقول: ﴿بَسَائِكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ إِلَىٰ حَقَّتُمْ﴾ (البقرة: ٢٢٣).

ويقول: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾

(الأعراف: ١٨٩).

و: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ (الروم: ٢١).

ترسم الحركة شكل المكوك، فهي تتجه من الداخل إلى الخارج (الثوب ← الحراث) ثم تتجه من الخارج إلى الداخل (الحراث ← السكن) كأن المرأة تختصر في دائرتها الحياة إذ تتحد بأكثر صورها بساطة وأساسيه معاً: اللبس، الأرض الخصبة، الدار. وكأن اللباس والحراث في كنتاجيهما عن الفعل الجنسي يعبران ذلك الفعل إلى ما ورائه من دلالات الدفء والإنبات والنمو. أما السكن فهو مناط السكون، مناط المصاحلة مع الذات، مناط الري والشبع والنوم، ومناط التفتح على التفصيلات الحميمية للوجود الشخصي.

المرأة، إذن، معادل الحياة. و(المودة) و(الرحمة) ممثلان خيطاً موصولاً بينها وبين الرجل. والمودة ليست بعيدة عن معنى "الودّ" "بفتح الواو" وهو الودد السدي يُبَيِّتُ به الشيء، والرحمة ليست بعيدة عن معنى "الرحم" وهو موضع تكوين الجنين ووعاؤه إنهما السناد والحضن، الدعامة والكنف، الثبات والاستدارة؛ الأنوثة والذكورة — تبعاً لذلك — وظيفتان لا مرتبتان. وقد أشار النص القرآني نفسه إلى هذا المعنى المهم: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ (الأعراف: ١٨٩).

و: ﴿لَا أَضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ﴾ (١٩٥)

(آل عمران: ١٩٥).

وما دام ثمة "نفس واحدة تصدر عنها هذه الثنائية، وما دام طرفا هذه الثنائية يلعبان دوريهما على أساس من التداخل والتخارج "بعضكم من بعض" فإن

الاعتماد الذاتي لكل منهما أو نزوعه إلى التشكُّل والحركة مستقلاً بذاته عن الآخر يخلخل من تكامل السقين: النفسي والاجتماعي الذي يقتسمان إنتاجه معاً".
إن "الوظيفة الظاهرة" للأثوثة تقابلها "وظيفة كامنة" لها. فالوظيفة الظاهرة للأثوثة **Function Manifest** تبرز من خلال الدور الطبيعي المؤلف والمباشر في الحب والأمومة وإشباع حاجات الكائن العضوي الاجتماعي الممثل في العائلة، لكن الوظيفة الكامنة لها **Function Latent** تتجلى في تحقيق خاصية التوازن في حركية الوجود نفسها.

(٤) الفن:

لا بد أن الله سبحانه هو الفنان الأعظم إذ أبدع الكون على غير مثال سابق. وقد وصف الله نفسه بقوله: "بديع السموات والأرض" وبقوله: "هو الله الخالق البارئ المصور".

والنظام الجمالي — كما يقول وايتهيد — مشتق من دعوة الله، والعالم الواقعي هو حصيلة. أما النظام الخلفي فهو مظهر للنظام الجمالي^(١).
حرص النص القرآني على تدشين مبدأ مهم هو أن انفتاح الحياة الإنسانية على الله مشروط بتجلي النظام الجمالي في العالم الواقعي تجلياً موصولاً بمظهره. وليس معنى ذلك بالطبع أن يكون الجمال تابعاً للقيم، بل أن تظل القيم شكلاً للجمال بوصفه دلالة؛ إذ أن فصل الدلالة عن شكلها يؤدي إلى فصل العالم الواقعي نفسه عن مصدره، ومن ثم استقلال الحياة الإنسانية بذاتها بعيداً عن الله.

* الوظيفة الظاهرة والوظيفة الكامنة مصطلحات ادخلهما "روبرت ميرتون" في لغة علم الاجتماع للدلالة على العلاقة الوظيفية المقصودة أو الواعية والعلاقة الوظيفية غير المقصودة أو اللاواعية على التوالي.

* ورد تعبير "بديع السماوات والأرض" مرتين الأولى في سورة البقرة الآية ١١٧، والثانية في سورة الأنعام الآية ١٠١، بينما ورد تعبير "الخالق البارئ المصور" مرة واحدة في سورة الحشر الآية ٢٤.

إن إحدى وظائف الاختلاف هو أنه يتيح الربط بين عناصر هذا الاختلاف ليصنع إيقاعها المشترك ومعامل الربط بين الواقع والمطلق بوصفهما عنصرين مختلفين هو القيمة التي تُمثلُ شكل الجمال فيما يُمثلُ الجمال دلالتها. هنا تتأسس "أنطولوجيا الاختلاف" لتكشف عن العلاقة الممكنة بين "الذات" و "القيمة" و "المطلق" وتزرع في قلب الوجود المتناهي معنى يخطو بهذا الوجود إلى ما وراءه ويتعداه إلى زمنية لا متناهية تنحو نحو تثبيت معرفتها.

حين نفى النص القرآني عن نفسه أن يكون شعراً ﴿وَمَا عَلَّمَتَاهُ الشُّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ﴾ (يس: ٦٩). هدف إلى نفي اتصاله بقائل غير الله. وذلك لأن الأسطورة التي مثلت واقعاً في العصر الجاهلي ما انفكت تؤكد اتصال الشاعر بالجن في وادي عبقر.

يقول امرؤ القيس:

تخبرني الجن أشعارها فما شئت من شعرهن اصطفتي
 كأن الشاعر يطرق وديان الجنيات فيُنشدته كل ما فعلته وما يفعلنه، فينقل ما يصطفيه من ذلك إلى الناس. إنه وسيط بين هذه القوى الغريبة والبشر من جنسه، لا يقول ذاته بل يقول ذاتاً أخرى تقمصته وأملت عليه. إن تحافت الذات الشعرية على هذا النحو هو ما يدفعه النص القرآني بقوله: ﴿وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْفَقَاوُونَ﴾ (٢٢٤) أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ (٢٢٥) وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ (٢٢٦) (الشعراء: ٢٢٤-٢٢٦).

لكنه يعود فيستثني نمطاً آخر من الشعراء، نمطاً يحقق "الاختلاف" ويؤكد سياقة ﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا﴾ (آية: ٢٢٧).

أما الشعر نفسه فهو كلامٌ فاعلٌ يكتسب تأثيره الموجب في عالم الواقع من ارتباط جماليته بمظهر القيمة الذي تحققه:

• من بعض ما جاء في الأثر قوله صلى الله عليه وسلم: "إن من الشعر لحكمة". وروي

ابن عبد ربه في "العقد الفريد" أن النبي (ص) سمع قول طرفة بن العبد:

"ستبدي لك الأيام ما كنت جاهلاً
 ويأتيك بالأخبار من لم تزود"

فقال: هذا من كلام النبوة.

﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ (٢٤)﴾ (ابراهيم: ٢٤)، فإذا انفصلت جمالية الشعر عن مظهر القيمة الذي تحققه هذه الجمالية اكتسب الكلام الشعري تأثيره السالب في عالم الواقع: ﴿وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ (٢٦)﴾ (ابراهيم: ٢٦).

وينطوي مفهوم "الكلمة" في نموها وامتدادها على الشعر والقص في آن، بل ينطوي على غيرها كذلك من أنواع القول.

يقول تعالى:

﴿فَأَقْصَصْ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ (١٧٦)﴾ (الأعراف: ١٧٦).
ويقول: ﴿بَلْ تِلْكَ الْغُرَىٰ لَقَدْ عَلَّمْتُمْ مِنْ آبَائِنَا (١٠١)﴾ (الأعراف: ١٠١).
ويقول: ﴿فَلَنَقُصَّنَّ عَنْهُمْ بَعْلَمَ وَمَا كُنَّا غَالِبِينَ (٧)﴾ (الأعراف: ٧).
ويقول: ﴿وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقُصُّهُمْ عَلَيْكَ﴾ (النساء: ١٦٤).

ويقول: ﴿لَوْ أَنَّ لِقَصِّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ﴾ (يوسف: ٣)
ورغم أن الإسلام في فعله التاريخي قد خاض صراعاً طويلاً مع "التصوير" بوصفه صنعة وثنية ترمي إلى تجسيد الآلهة المعبودة من دون الله تعالى، فقد ضرب الله بنفسه مثلاً على إبداعية التصوير وروعه في النص القرآني:

نقرأ: ﴿وَصَوِّرْهُمْ فَأَحْسَنَ صُورَتِهِمْ (٦٤)﴾ (غافر: ٦٤).
و : ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ (٤)﴾ (التين: ٤).
و : ﴿هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (٦)﴾ (آل عمران: ٦).
و : ﴿فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ (٨)﴾ (الإنطار: ٨).

القيمة المزدوجة هنا هي الحرية "كيف يشاء" والجمال "أحسن تقويم"، ولكنهما معاً لا يكونان غاية في ذاتهما، بل يمتدان إلى دلالة أبعد هي تجسيد الأصالة الإلهية وإبراز تنوعاتها.

* من أبرز الاضاعات في هذا الشأن قوله تعالى في سورة (الرحمن) "الرَّحْمَنُ (١) عَلَّمَ الْقُرْآنَ (٢) خَلَقَ الْإِنْسَانَ (٣) عَلَّمَهُ الْقَبِيَّاتِ (٤)" (الرحمن: ١-٤).

وعلى حين يكشف الله عن معرفته بنفسه عن طريق تجسيد الوجود، يكشف الإنسان عن معرفته بالله عن طريق تجريد ذلك الوجود، وفي تأسيس "المعرفة" على هذا النحو تتحقق "وظيفة الاختلاف".

يقول "روجيه جارودي" إن الفراغ، والأشكال الهندسية المتكررة في وحدات إيقاعية، وفن الخط، ثلاث وسائل في الفن الإسلامي للتذكير بحضور الله^(١)، ويقول إن الرسالة المثلثية في الفن الإسلامي تكمن في توحيد عالم لا يمكن للامرئي فيه أن تُفكَّ مغالقه إلا بـ "آيات" المرئي دون أن تستقص فيه (الأعمدة والقباب والسقوف وعمات الجدران وانعكاسات الضوء أو توججاته على بصيلات الخرف)^(٢).

هكذا تشفُّ التجريدات في فنون الرسم والعبارة والخط عن افتتاح وجودنا على الله بوصفه مطلقاً والامتلاء به. تكرارات الأشكال تومئ إلى الديمومة، والمحلاها المتدرج في بعضها البعض يومئ إلى ذوبان الروح الإنساني في اللامتناهي. الترصيعات، والرقوش، والزخارف، وإيقاعات الحروف التي تُرسمُ بها الآيات، حالة متداخلة من الإرهاص الجليل بحقيقة الواحد. وكل فراغ مدى يفسح أمام رؤيتنا تنزيه تلك الكثرة عن كثرتها، ويساعدنا على وصلها بنبع أزلي.

(٥) العلم:

يتضمن مفهوم "العلم" في النص القرآني كل الموضوعات الماثلة في العوالم، فهناك عالم الإنسان، وهناك عالم الطبيعة الكونية، وهناك عالم ما وراء الواقع.. وهكذا، والعلم أداة يجاوز الإنسان بما نقص وجوده. العلم - من هذه الناحية - صميم فعل الإرادة يقول تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَقْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (٣١) (البقرة: ٣١). ويقول: ﴿عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ (٥) (العلق: ٥).

وعلى حين ينسب الله إلى نفسه "كلمة العلم بالأشياء": ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (٢٩) (البقرة: ٢٩)، ﴿وَسِعَ رَحْمِي كُلَّ شَيْءٍ عَلِيمًا أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ﴾ (٨٠) (الأنعام: ٨٠)،

(١) وعود الإسلام، ص ١٣٢.

(٢) السابق ص ١٣٨ وما قبلها.

فهو لا ينسب إلى الإنسان سوى "الإحاطة الجزئية" بهذا العلم: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾ (البقرة: ٢٥٥)، وينبع احتفال النص القرآني بالعلم من قدرة العلم الفارقة على تحريك عقل الإنسان نحو الله فيما ينبع احتفاله بالعلماء من قدرتهم على إنتاج المعرفة التي تحرك ذلك العقل في اتجاهه المنشود.

نقرأ: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ (فاطر: ٢٨).

و: ﴿وَلِلَّهِ الْأَمْثَالُ لَضَرِبِهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالَمُونَ﴾ (الأنبياء: ٤٣). كان "لويس باستير" يقول: "قليل من العلم يبعدك عن الله، لكن كثيره يقربك منه". وكتب الفيزيائي أدوارد ميلن بصدد فكرة "التمدد الكوني": "إن إضافة العلة الأولى للكون في سباق التمدد أمر متروك للقارئ، ولكن الصورة التي لدينا لا تكتمل من غير الله^(١).

والمبدآن اللذان أرساهما النص القرآني في مجال العلم هما: التعرف على الله بوصفه الأعلّم، وتوظيف العلم الإنساني في سياق غاية الله في العالم.

نقرأ: ﴿قُلِ أَنتُمْ أَعْلَمُ أَمْ اللَّهُ﴾ (البقرة: ١٤٠).

و: ﴿فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٢٣٩).

و: ﴿وَلَا تَفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾ (الأعراف: ٥٦).

و: ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾ (البقرة: ٢٠٥).

كذلك يقرن الله دوماً بين العلم والحكمة في ذاته فيقول: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ (النساء: ١١)، ﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ (البقرة: ٣٢). والربط بين العلم والحكمة في النص القرآني ظاهرة مهيمنة بوضوح، ولافتة في شيوعها وتكرارها مما يشي بأن هذه الثنائية (العلم /

لا بد أن تبادر إلى الذهن هنا قوله تعالى في سورة (الذاريات): وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ (الذاريات: ٤٧) وتحتل كلمة "أيد" في هذا السياق معنيين معاً، الأول جمع "يد" كما في قوله تعالى: يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ، والثاني بمعنى القوة والبأس كما في قوله تعالى: واذكر عبدنا داود ذا الأيد.

(١) العلم في منظوره الجديد، روبرت.. أغروس وجورج ن. ستانيسو، ت: كمال خلايلسي

الحكمة) هي المفصل الذي يدور حوله نموذج الفاعلية المعرفية في النص القرآني. لم يعد العلم منذ ظهور اينشتاين وهايزنبرج ونيلزبور ودو بروجلي وشروينجر انفجاراً معرفياً في وجه الدين، بل أصبح انفتاحاً على مبدئه الأساسي: الله، وانقلاباً على المقولات المادية الأولى في القرن الماضي. لقد صار من الصعب فصل الوعي عن المادة أو الجمال عن النسق، وتبين أن المادة ليست أزلية، وأن الكون في اتساع وتمدد مستمرين، وأن تدخل الوعي ورقابته يؤثران تأثيراً حاسماً في سلوك المادة. وقبل نهاية قرننا الحالي بسبع سنوات (١٩٩٣) يتوصل (مايك هوكس) إلى أن الأجسام الممتعة تمثل ٩٠% من الكتلة المفقودة للكون، وأن ما قدرنا من الكثافة يكفي لووقف التمدد الكوني في وقت ما في المستقبل. وإذا حدث ذلك فإن الكون سيبدأ في التقلص، وسيحدث فيه انفجار داخلي يولد حركة معاكسة لحركة الانفجار الكبير الذي نشأ الكون نتيجة له منذ ٢٠ مليار سنة^(١).

ورغم هذه المعرفة الواسعة بالبداية والنهاية والعلة الأولى لكوننا، مازال العلم — في جانبيه العلمي — عاجزاً عن اقترانه بالحكمة، ومسوقاً — دون حذر — إلى غواية القدرة بل أن العلم لا يبدو مبالياً بتوظيف ذاته في سياق غاية الله في العالم إذا لم نقل إنه يسلك السياق النقيض عن قصدية مبنية.

وبدلاً من كون العلم تأسيساً خارجياً للعلو الداخلي، واكتشافاً للحياة الأسمى التي تطفئ جحيم العنف والتملك والاستئثار بالأشياء، يصير العلم مؤسساً لـ "لا أخلاقيات" الصراعي ويفصل مسار العقل عن الطبيعة، ويرفض أن يرد القيمة إلى الواقعة. العلم هنا أداة للتدمير الضمير.

يقول "أججار موران" إن تطور العلم والتقنيات والصناعة ملتبس بالدلالة أو مزدوج الدلالة دون أن نستطيع أن نقرر ما إذا كان أفضل عنصر فيها أو أسوأها هو الذي سوف ينتصر (...). والسلطات التي أنجبها العلم ليست مصلحية فقط بل هي أيضاً سلطات للتدمير والمناورة^(٢).

(١) تقرير من وحدة أبحاث الكون، لندن، الأهرام ٢٠ نوفمبر ١٩٩٣.

(٢) نهاية الأمل، وصلة المستقبل — مجلة القاهرة — نوفمبر ١٩٩٣ ص ٣٢.

ويرى "الفن توفلر" أن النظام الجديد لخلق الثروة نظام فائق الرمزية لأنه يستخدم المعرفة بكل فروعها لدعم كيانه ووظيفته. ولكن المعرفة في مثلث السلطة (القوة، والعروة، والمعرفة) هي أكثر أضلاع المثلث تميزاً ومرونة إذ يسع الضعفاء والفقراء أن يملكوها كذلك. وهذا هو ما يجعلها تشكل تهديداً مستمراً للأقوياء حتى وهم يستعملونها لتعزيز قوهم^(١).

لقد أصبح العالم، منذ اكتساح ثورة "المعلوماتية" لكل المعطيات والنتائج السابقة، غابة من العلامات والإشارات والرموز: رأس المال نفسه يتحول في النهاية — كما يقول توفلر — إلى نبضات إلكترونية ترمز إلى ورق، أي أنه يصبح بالتدريج وهمياً.

وينهض كل شكل من أشكال التنافس والاستغلال الآن على توظيف المعرفة الرمزية وتوجيهها لمصالح السلطة التي خلقتها لتمتلكها. إن الحياة بذلك تجري في منحنيات هادئة، مجهولة، وحافلة بالنوايا الشائكة، فرغبة الإنسان في السلطة والثراء لا تقف عند حد معلوم. والعلم هو خدام هذه الرغبة، وسادتها، وشيطانها.

كانت غاية العلم — في النص القرآني — دوماً غير ذلك. وكانت سياسة الاستخلاف تسعى إلى توظيف العلم في تحرير الإنسان من الضرورة، وفي دفعة إلى نفي الفقر والخوف والظلم والأنانية من عالمه. وقد بات واضحاً أن الأمل في صنع ذلك العالم العادل لم يعد كبيراً بعد أن أصبح الإنسان نفسه أداة في يد العلم الذي فاق خياله خيال التاريخ والواقع وفاق حساباته حساباتها. لقد وصف الله الإنسان بالظلم والجھل لأنه حمل الأمانة التي أشققت من حملها السموات والأرض والجبال فقال: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ (الأحزاب: ٧٢).

ولعل هذه الأمانة هي الحرية التي تفترض بدءاً العقل، والعلم، ومسئولية الفعل والاختيار، وهي تفترض، تبعاً لذلك، العدل والرغبة المتبادلة في المشاركة، ولن يكون شيء من هذا إلا بضبط عملية التقدم ومراجعتها وتأمينها لصالح البشر كافة

والسبيل إلى الضبط والمراجعة والتأمين هو أنسنة الجانب التطبيقي من العلم، أي توجيه غايات العلم، والتحكم في وسائله، وإخضاع الوقائع الخاصة به لقيمة أعلى يجاوز نحوها ذاته، ويضحي من أجلها ببعض الانتصارات الزائفة.

(٦) اللذة:

نحو مجاوزة الثنائية الضدية بين: ~~الايروس~~ واللو~~ن~~جوس^{بمجنون} بين ديونيزوس وأبولو، جاء الطرح القرآني، ليفتح الجسد على العقل والعقل على الجسد، ويقيم مستوى من مستويات " التوازن " بين مادة الواقع وروحه. ولم يك التوازن يعني التوفيق أو التعادل أو التوسط بقدر ما كان يعني التبادل والتأثير المتبادل بين وظيفتين من وظائف الوجود الإنساني.

اللذة ليست استنفاد طاقة الرغبة، بل دفع حيو الحواس إلى مشاركة الوجود معناه، والوصول بغبطة الجوارح إلى عمق تيار الكينونة. اللذة كشفت عن القيمة التي تحكم حركة المياه الداخلية للذات عند تواصلها مع الآخر والأشياء. إن اللذة في ذاتها لا تنجح في نفي شعورنا العميق بعدم الرضا إلا لوقت قصير لذا فهي ترتبط بما يمكن إن نسميه، على سبيل للمقارنة، إشباعاً ناقصاً. هذا الإشباع الناقص هو الذي يفضي دوماً إلى الإيقاع اللاهث للحاجات الجسد.

وإذا كان من طبيعة الجوع والظمأ والرغبة أن تتجسده بوصفها علامات بيولوجية ونفسية تشير إلى العلاقة بين الجسد وما هو خارجه من آخر وأشياء، فإن ما يترع زيف هذه العلامات في غير حالة ويضمن مصداقها ويمنح توافقاً التناغم السعيد هو تفتح الموضوعات الحسية التي تفرزها داخل المعنى العميق للروح من حيث هو إدراك لعطاء الله.

إن استدعاء الخارج إلى الداخل على هذا النحو هو الذي ينفي اغتراب الجسد ويحقق إشباعه الفريد ومنحه سلامه مع ذاته. وهو ما يجعل الآخرين والأشياء أيضاً أكبر من مجرد موضوعات جامدة يتحرك نحوها الزرع. إنه يجعلها صيغة حية للتفاعل والنمو في اتجاه ما ورائها.

نقرأ: ﴿هُنَّ لَبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لَبَاسٌ لَهُنَّ﴾ (البقرة: ١٨٧).

و: ﴿سَاءَ لَكُمْ خَزَنٌ لَكُمْ فَآثَرُوا حَرَثَكُمْ إِلَى شَيْءٍ وَقَلْبُوا لِأَلْفُسِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا
الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِهِ وَتَشِيرُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (البقرة: ٢٢٣).

و: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كَلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ
تَعْبُدُونَ﴾ (البقرة: ١٧٢).

و: ﴿وَكَلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ (الأعراف: ٣١).

و: ﴿وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ﴾ (البقرة: ٣٦).

لا يعترينا شك في أن النص القرآني قد بين أن مبالغة الإنسان في التركيز على
لذاته تخفي شعوراً ما بانكسار التوازن، وتنتج في الوقت ذاته نوعاً من اللامبالاة نحو
الحركة الفعلية للحياة بأبعادها اللاشخصية. ولذلك فهو يتصدى لهذا النمط مسن
السلوك القاصر. ويؤكد أن ثمة ما يتخطاه.

نقرأ: ﴿يُنِى لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ
وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْخَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ
عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ﴾ (آل عمران: ١٤).

و: ﴿ذُرِّمُوا يَأْكُلُوا وَيَسْتَمْتُوا وَيُلْهِمِ الْأَمَلُ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ﴾ (الحجر: ٣).

إن النشوة الباطنية للحواس تحقق فاعليتها النفسية عن طريق تكاملها مع
نشوات العقل والروح الأخرى. وهي تنشأ في موازنة تامة معها، وتتداخل
وتتخارج فيما بينها كي تؤسس الكلية النسبية لأخلاق السعادة.

وفي هذا السياق الكامل تبدل اللذة، وتصبح وسيلة من وسائل الولوج إلى
سرٍّ أكبر. بل تتسع مساحة الإحساس بها، أكثر من ذي قبل، وتمنح صاحبها في
كل مرة جديداً كأنها تكشف له عن جزء كان مجهولاً من كينونته. وفي انتظام
إيقاع توافقاتها يتبدد السأم القريب إذ تعكس الأمل لا اليأس. كلما باتت اللذة
أعمق غوراً، وأكثر تعدداً في مستوياتها، صارت الرغبة أكثر ذكاءً، وأضحى ثمة أفق
أبعد من السطح المزدوج الذي يتبادل عبره الإثارة والاستجابة تكرارهما التمس.
اللذة مدى. اللذة إمكان. وهي تستعيد فطرتها في لحظة استعادتنا القدرة على تحرير
الجسد من آلية الكورس نحوها بوصفها ملجأ للنسيان والحرب.

مما لاشك فيه أن موضوعات اللذة قد تشعبت في العصور الحديثة، وأن أدواها
قد تنوعت تنوعاً مدهشاً. ولكن العجيب أن الإنسان لم يتخلص — رغم ذلك —

من الشعور بالتعاسة وسوء الحظ*. ولعل قصوره عن إدراك الطبيعة الصحيحة للذة، وعجزه عن تحقيق إشباع حميم لأعماقه من خلالها هما أبرز أسباب ذلك الشعور المورق.

إن للذة بعداً انطولوجياً طارفاً يتجسد في رهافة إدراكنا لمعنى أفعالنا في الوجود ومهما كان فعل اللذة كثيفاً أو صلباً أو معتماً تظل في قرارته دوماً حساسية خفية تتوق إلى الكشف عن نفسها في أكثر الصور شفافية. وعلى الإنسان أن يتيح الفرصة لتلك الحساسية الكامنة كي تفصح عن أصالة وجهها. ربما — عن طريق ذلك فقط — يستطيع الإنسان أن يقاوم شعوره المورق بالحياة، يقول "أريك فيل" "نحن نجعل ما نريد ولا نعرف إلا ما لا نريد". وقوة هذه العبارة تكمن في وصفها للتعارض المائل بين ما ننشده بالفعل وما نتوهم أننا ننشده. وهي تقول ببساطة أننا لا نفهم أنفسنا. فإذا أردنا أن نفهم أنفسنا فلا بد أن تتوافق معرفتنا ورغبتنا. وهذا هو المشكل الأساسي: إن للذة تعارضاتها وتقاطعاتها المراوغة، وأن تجليها الظاهري ليس تحققاً أميناً لمضمونها الأعماق، بل هو إشارة إليه.

إذا تخطينا عتبة الفعل الملموس فسوف نعثر على الحقيقة في جسد الشكل والمعنى. وفي انبثاق تلك الحقيقة من مكمنها سيلوح لنا اتصال الوجهين معاً: نشوة الحواس ونشوة العقل.. الفرح الذي يجاور ذاته نحو حركة الروح، والروح التي تسير إلى أبعد من رموزها لتشرق حثيثاً على راحة الديمومة؛ على غبطة المطلق.

* بخلص دافيد لوير وتون مثلاً بعد تحليل عميق لحضارة الجسد الحديثة في كتابه (انثروبولوجيا لجسد وحديثة) إلى أن تحرر الجسد لي يكون فعب إلا عندما يخنفي هم الجسد ص ١٣٩.

الفصل العاشر

النص في الحاضر فاعلية التغيير

الفصل العاشر

النص في الحاضر

فاعلية التغيير

يظل النص مرجعية قائمة يختلف أسلوب العمل بها والتوجه إلى الواقع من خلالها بحسب اللحظة التاريخية، والمكان، وطبيعة المجتمع وظروفه وسمات تحولاته. وللنص القرآني من المرونة المقصودة ما يتيح لكل قيمة في منظومة قيمة العملية أن تمثل نقطة بدء أو أولية حركة لتصل في سيرها بين القيم جميعاً على محيط دائرة تمثل واحدية الحضور الإلهي مركزها.

وإذا كان الحاضر هو آنية الحضور، والله هو ديمومة الحضور، فالله هو الكلية الزمنية التي تصل الحاضر بالماضي والمستقبل في آن، أي تصل آنية الحضور بالحضور في "الما قبل" والحضور في "الما بعد" معاً.

الحاضر الإيجابي، إذن، هو الحاضر الذي يحفظ ثروة الماضي في خزانة المستقبل. ومعنى آخر، فإن فاعلية التغيير تكمن في إبداع نظرة تركيبية تدفع الحاضر، دوماً، نحو نموذج جديد لا ينفصل فيه شكل المستقبل عن الماضي المستمر للدلالة. كأن فاعلية التغيير توصل أيضاً لمقولة "الاختلاف"، وتعمق من إدراكها. إنما تحرر الحاضر من حاضره لفتحته على حس المفارقة. والمفارقة هنا تشير إلى ما يمكن أن سميهِ "التزامن اللامتزامن"؛ أي التثام شكل المستقبل والماضي المستمر للدلالة في موضوعة واحدة هي موضوعة الحاضر.

لعل هذا التعالي على موقف التجزؤ الذي يتبنّاه التزوع التاريخي هو ما يمنح الكينونة أصالتها.

يقول "أريك فروم": الكينونة ليست بالضرورة خارج الزمّن ولكن الزمّن ليس هو البعد الذي يحكمها^(١).

(١) أريك فروم، الإنسان بين الجوهر والمظهر، ت / سعد زهران، عالم المعرفة — الكويت —

ويقول: لا يوجد أسلوب الكينونة إلا هنا والآن^(١).
ليس الحاضر سوى الماضي المصوّب. فلماضي حين يعيش حركته الكاملة،
المندفة إلى الأمام نحو الحاضر، يتورط في انقسام لحظاته، وتمدها، واختلافها،
وتتولد عبر تحولاته المتدرجة أخطاء وأخطاء.
ليس المستقبل كذلك سوى الحاضر المصوّب وقد أضيفت إليه إمكانات
وجوده الخاص.

وقد عبّر النص القرآني عن جدلية الثبات والتغير، فضرب الله بنفسه مثلاً يقاس
فيه التغير إلى الثبات؛ أي تغير مظهر التحلي الفعلي إلى ثبات جوهر الكينونة فقال:
﴿وَيَقْبَلُ رُجُوعَ رَهْطِكَ ذُو الْعَجَلِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (٢٧) ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ (٢) ﴿يَسْأَلُهُ مَنْ فِي
السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ (٢٩) (الرحمن: ٢٧-٢٩).

سوف نبدأ من القيمة العملية التي نراها أكثر إلحاحاً في منظومة القيم على
موضوعه الحاضر. وهذه القيمة هي التقدم. فالتخلف الحضاري — بدرجات
واضحة التباين — هو التيسم المشترك الذي يسم العالم الإسلامي اليوم. و"الإسلام
دين عالمي أو كوكبي بلا مراء وغم ما يدعيه البعض من أنه دين جزئي أو إقليمي
أحياناً، أو من أنه دين "أفريقياسي" أحياناً أخرى"^(٢)، و"هو في توسع ديناميكي
مطرد بعيد المدى (...) فهو من ناحية يكسب كل يوم أرضاً جديدة وقوى مضافة
على امتداد جبهة عريضة في إفريقيا وربما في آسيا المدارية بالإضافة إلى العالم الجديد
شماله والجنوب. ومن ناحية أخرى يتفق أن أغلب مناطق العالم الإسلامي يُعدّ من
أقاليم النمو السكاني السريع حيث لم تنزل معدلات المواليد مرتفعة في الوقت الذي
انخفضت فيه معدلات الوفيات انخفاضاً كبيراً"^(٣).

يبد أن الإسلام — في معدل توزيعه الإجمالي — يمثل أرخبيلًا — ليس أرخبيل
العرب إلا جزءاً منه — من الجزر أو الواحات البشرية المركزة المتباعدة في وسط بحر
الرمال أو بحر الماء^(٤).

(١) السابق نفسه ص ١٣٦

(٢) جمال حمدان، العالم الإسلامي المتحضر — دار الهلال — ١٩٩٣ ص ١٥

(٣) السابق نفسه ص ١٢، ١٣.

(٤) السابق نفسه ص ٢٣.

وتنحصر أهم العوامل المحيطة* لتخلف الأرحبيل الإسلامي في تفوق الكثافة البشرية على الإمكانات المادية به بالرغم من ثرائها اللافت، والعجز عن توظيف هذه الكثافة البشرية توظيفاً علمياً دقيقاً يهدف إلى الإنتاج وزيادة الثروة، وغياب استراتيجية عريضة قائمة على الإفادة من الموارد المتاحة من جهة، وعلى التكامل والتبادل من جهة ثانية، والصراعات الداخلية غير المحكومة بين القوى المختلفة التي تمثل عنصر السيطرة والتحرك، وتدهور مناخ الإبداع العلمي والفكري، وانتهازية الصفوة، واحتكار السلطة بواسطة فرد أو قلة، والافتقار خاصة الرشد في أنظمة الإدارة.

وبالتوازي مع العوامل المحيطة تلعب العوامل المستدعاة* الدور نفسه في صناعة التخلف، وأبرز هذه العوامل المستدعاة: الاعتماد غير السذائي بما ينطوي عليه من دلالاتي التبعية وعدم الكفاءة، واختراق الآخر للذات على المستويات الفكرية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، وقابلية الاستقطاب نحو تحالفات وتكتلات لا تخدم المشروع الأساسي للتطور أو النهضة، وقاعدية الضغوط والمساومات والتهديدات الخارجية في كبح جماح النمو وتدجين الطموح الحضاري للشعوب المستضعفة.

وتتداخل وتتخارج العوامل المحيطة والعوامل المستدعاة أخيراً لتتسج شبكة من خيوط العلاقات غير المتكافئة بين عناصر الوجود الداخلي من ناحية، وبين هذا الوجود بوصفه كلاً والوجود الآخر من ناحية ثانية.

ويعمل ذلك اللاتكافؤ المركب على إضعاف نموذج التفاعل إلى أقصى حد ممكن، وسلب جدلية الحاضر وذاته إيقاعها النشيط، فلا يبقى سوى سديم الشظايا المتطيرة مشهداً للتجاور الساكن الذي لا تُمثل الانفجارات فيه إلا مظهراً جريباً من مظاهر حركة السطح وانزلاقه.

* العوامل المحيطة هي العوامل المنبثقة من داخل البنية الجغرافية — السياسية — الاجتماعية ذاتها.

* العوامل المستدعاة هي العوامل الطارئة على البنية من خارجها بحيث يستجيب لها الداخل على نحو أو آخر.

لا بد أن يكون المشهد السابق مشهداً شديداً العتمة والقتامة. ولا بد أيضاً أن يكون تغييره رهناً بقدرات باهظة على الفهم والعمل والتضحية مما يمثل ملحمة حقيقية ينبغي على الإسلام المعاصر " هنا والآن " أن يعدها قدر وجوده.

ولا بأس أن نبدأ بهذا السؤال: ما التقدم؟ التقدم هو السبق، وتقدم فلان: صار قداماً وتقدم القوم وعليهم: سبقهم في الشرف أو الرتبة فصار قدامهم، ومعنى التقدم ليس بعيداً عن معنى القلوم أي الرجوع والحضور كما أنه ليس بعيداً عن معنى الإقدام أي الشجاعة والجرأة.

ونقول: له قدم صدق أي له مقام صدق، وله قدم علم أي له مقام علم.. وهكذا وترتبط المعاني كلها بدلالة الفعل والعمل، وتنطوي على إيقاع الحركة السريعة.

يقول تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (البقرة: ١١٠).
ويقول: ﴿وَقَدْئُوا لَأَنفُسِكُمْ وَأَقْسُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (البقرة: ٢٢٣).

يفترض التقدم التعاقب والاتصال في آن. ويمثل فعل المعرفة في نظام الواقع الأثر الجلي للتقدم الذي نعيشه.

وقد رأى البعض أن المعرفة تسير من مستوى البسيط إلى مستوى المركب فيما رأى البعض الآخر أنها تسير من مستوى المجرد إلى مستوى المحسوس. والنظرة الثاقبة إلى حركة العقل الإنساني عبر التاريخ تلدنا — في الحقيقة — على شيء آخر، هو أن المعرفة تسير من مستوى الفهم إلى مستوى التحكم، كما أن استعراض نشوء المجتمع الحديث واستقراره وتشكل الدولة الحديثة وصعود مؤسساتها، يدلنا على شيء أقل أهمية: أن المعرفة تكتسب صبغة عبودية في يد السلطة، وأن العقل يقع في نقبضته الأساسية (Fundamental Paradox) إذ يضطر أن يتحول في منظور صاحبه إلى سلعة فيما يظل يمثل بالنسبة إلى المؤسسات التي تقتنيه نظاماً من الربح المركب الذي ينضاف إلى رصيد استثماراتها ويضاعف من رأس مال قوتها وسيطرتها.

المعرفة. إذن، قسمة مشتركة بين اثنين: الأفراد (المفكرون والعلماء والمبدعون)، والمؤسسات. والمؤسسات تستغل النخبة (الأفراد المتميزين لإنتاج المعرفة) لتوجيه سواد المجتمع والتحكم في مصيره عن طريق تطبيقها للمعرفة المنتجة بما يتفق مع مصالحها.

وتخضع هذه المؤسسات بدورها لمؤسسات أكبر تندرج في أنظمة قطبية أكبر (دول واحتكارات وكل عالمية) تتراتب فيما بينها وتعمل — بكل سبيل — على اكتساب المزيد من الثروة والسيطرة.

من العبث — ربما — أن ننادي، مثل ريكور، مكر الثعلب وقوة الأسد بالاتفات إلى كلمات الضمير أو العمل وفقاً لغاية الله في العالم.

يبد أن قليلاً من الأمل يظل معقوداً على الدفع ببعض الأشخاص الأسوياء أو شبه الأسوياء في قمة الهرم إلى الإيمان بضرورة وجود طابع أخلاقي للقوة، وبضرورة تعديل عملية التحكم في المعرفة بما يحقق للإنسان مجتمع العدالة والحب.

وإذا كانت التكنولوجيا قد أفضت إلى حضارة عالمية مشتركة فمما لا شك فيه أن ثمرات هذه الحضارة قد ظلت — في أغلبها — وفقاً على قوى بعينها تمارس الضبط والتحكم في عناصر القوى الصغيرة الأخرى.

ولا تعني هذه الهيمنة السيبرناطيقية سوى جبرية جديدة أو حتمية غير تاريخية إذا قلنا مع " فوكوياما " بنهاية التاريخ *

ينظر النص القرآني إلى التقدم بوصفه سعيًا دائماً إلى تأسيس إنسانية متعددة الروافد والمشارب والسمات ولكنها تتمحض في اختلافها عن أخلاق إنسانية جامعة لا ينفصل فيها الفعل المعرفي عن إيجابية أثره الوجودي.

نقرأ: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ (١٣)﴾ (الحجرات: ١٣).

* " نهاية التاريخ " تعبير أطلقه " فوكوياما " على بلوغ زمن الصراعات الأيديولوجية الكبرى منتهاه الأخير، وبداية مرحلة جديدة من الحضارة الإنسانية الواحدة التي تصنع قطعة مع تاريخ البشرية السابق.

ونقرأ أيضاً: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِقُونَ وَالصَّارِي مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلُوا صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (البقرة: ٦٩).

ويؤكد النص القرآني الطابع الأخلاقي للمعرفة بوصفه المحلّ النبيل للروح في اتصالها بالله، فيقول تعالى: ﴿لَئِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَالًا لِّإِذَا أَمِنتُمْ لَفَازُوا لِلَّهِ كَمَا عَلَّمَكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٢٣٩).

كما يؤكد في الوقت نفسه الطابع الأخلاقي للقوة بوصفه الضمان الوحيد لعدالة الفعل وتحقيق أثره الإيجابي في نظام الواقع، فيقول تعالى: ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى الْأُمُورِ﴾ (الحج: ٤١).

وسوف يربط النص القرآني دوماً بين العمل بوصفه أثراً للإنسان وبين الله: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ الَّذِي كَسَبَتْكُمْ إِيمَانِي عَامِلٌ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ مَنْ تَكُونُ لَهُ عَالِيَةُ الدَّارِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾ (الأنعام: ١٣٥).

و: ﴿وَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ﴾ (التوبة: ٩٤).

و: ﴿وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ (فاطر: ١٠).

كما سيقابل دوماً بين مخطئين من الأعمال بحسب غاية كل متهما ومدى إيجابه أو سلبه:

﴿وَإِنْ كَذَّبُوا فَقُلْ لِي عَمَلِي وَلَكُمْ عَمَلُكُمْ أَنْتُمْ بَرِيءُونَ مِمَّا أَعْمَلُ وَأَنَا بَرِيءٌ مِمَّا تَعْمَلُونَ﴾ (يونس: ٤١).

و: ﴿قُلْ الْحَاجُّونَ لِي اللَّهُ وَهُوَ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ وَلَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ وَلَنَحْنُ لَهٗ مُخْلِصُونَ﴾ (البقرة: ١٣٩).

و: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَتَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾ (الأنبياء: ٣٥).

(الأنبياء: ٣٥)

إن تفاعل النموذج الذي يطرحه النص القرآني — على النحو السابق — مع الواقع في أبعاده المختلفة هو الذي سيقدم مفهومنا إنسانياً للتقدم يصل بين الوجود البشري وغاياته من جهة، ويفتح ذلك الوجود على أفق استمراره من جهة ثانية.

بيد أن قابلية العصر الكروكي لتأمل هذا النموذج أو مثله أو الإفادة منه تظل موضع شك كبير، فالصنّاع الأساسيون — كما يقول موران — لذلك العصر الكروكي هم السيطرة والحرب والدمار.

ويلخص "موران" التحديات الكبرى لعصرنا في ثمانية:

- (١) لا كفاية التطوير التكنولوجي والاقتصادي.
- (٢) سرعة التطور غير المُحكّم للعلم.
- (٣) الهيمنة المتزايدة للتكنو — بيروقراطية.
- (٤) التطورات الفضة الخاصة بسيادة السلع والعمل.
- (٥) التعميم المتسفي في العالم.
- (٦) الاضطراب السكاني.
- (٧) تَرَدّي الديمقراطية.

(٨) الرجوع إلى التوحيد الحضاري الذي يحطم العدد الثقافي.^(١)

إن هذه التحديات تكشف عن بنية حضارية واسعة من التناقضات، فالطفرات العلمية بكل جوانبها التطبيقية لم تستطع حل المشكلات القديمة على وجه الكثرة؛ تلك المشكلات المتمثلة في الفقر والعنف واحتلال التوزيع السكاني وانتهاك حرية الفكر والتعبير، بل ربما استُخدمت التقنيات الحديثة للمعرفة في تأكيد هذه المشكلات على نحو آخر.

وداخل عالمنا الإسلامي المعاصر الذي يعيش على استهلاك معرفة الآخر وتقنياته في حدود ما يسمح به هذا الآخر دون أن يحاول إنتاج نموذج المعرفي بدءاً من قيمه الخاصة، تزداد معضلة الحاضر استفحالاً وضراوة، فثمة أزمة الهوية وأزمة الشرعية، وثُمَّ فساد النخبة الحاكمة الذي تصيب علواه بالتدرج طوائف المجتمع واحدة بعد الأخرى، وثُمَّ التفاوت الاجتماعي الرهيب الذي يتصاعد حدته، وثُمَّ — أخيراً — التخلف التكنولوجي والعسكري قياساً إلى إنجازات العالم المتقدم. لقد بات واضحاً أن ثمة حلقة مغلقة في سبيل التقدم ذاته من شأنها أن تفضي به إلى تناقضات

(١) ادجار موران وآخرون، نهاية الأمل وصلمة المستقبل، مجلة القاهرة (مرجع سابق)، ص

مشهده الأخير. ومن الجليّ أن هذه الحلقة تتصل بعق التناقضات الضاربة في صورة العلاقة بين الذات والتاريخ من جهة، وبين الذات والآخر من جهة ثانية. ولكي يكتمل المشهد التارجح الحضارة العصر الكوكبي فلا بد أن نلقي نظرة سريعة على خريطة التوزيع الحضاري كما رسمها لنا واقع الحال؛ ففي بلادنا سلطة بلا جماهير، وفي بلاد العالم المتقدم سلطة وجماهيرها يخضعان معاً لآليات التراكم والنمو العمياء. هناك مصنع الحضارة، وهنا سوقها. هناك منتجها، وهنا مستهلكها. ولأن الحقائق تغير القيم كما يقول "باشلار" فإن آليات التفاعل المتبادلة هناك تفرز نوعاً من "العبودية الحرة" إذا صحّ التعبير أي أنها تفرز اغتراب الإنسان عن وجوده على نحو يجمع بين عقيدة التنافس ومنطق الكم بما يضيف إلى ذلك الإنسان من الامتيازات ما يسلبه إياها في الوقت نفسه على مستوى آخر.

أما آليات التفاعل المتبادلة هنا فهي تفرز نوعاً أدنى من العبودية إذ يؤدي نموذج التبعية الفج على تقسيم المجتمع أربعة أقسام: قلة متخمة تقف في أعلى السلم (الساسة والسماصرة ورجال الأعمال الكبار والوسطاء وتجار المخدرات والسلاح... الخ)، وقطاع عريض من التكنوقراط والبيروقراط يلهث في ذيلها، وأكثرية غالبية تمثل الهيكل الوظيفي العام بصفاته المختلفة، وجماعات من الهامشيين تأخذ مساحتها في الاتساع يوماً بعد آخر. واغتراب الإنسان، هنا، ليس اغتراباً بسيطاً عن العمل فحسب، بل اغتراباً بالعمل وفيه. وهو اغتراب يجمع بين فقدان المعنى، وفقدان المعايير.

يبد أن في وسع القيم أيضاً أن تُحد من تأثير الحقائق الواقعية، ومن قدرتها على زرع التناقض بين آليات التطور وجوهر الذات؛ فاليابان الصناعية قد استطاعت أن تحوّل أقصى مغامرات التحديث دون أن تتأكل روحها بين تروس الآلة الإنتاجية المائلة، وأن تدخل عصر التنافس والسيطرة دون أن تفقد روح الشنتو وتعاليم اللوتس.

وإذا انتقلنا من مستوى العالم المتقدم إلى مستوى العالم الفقير فسوف يدهشنا كيان عنصري صغير بنجاحه في تأسيس دولته وتأسيس دعائمها على أسطورة دينية زائفة. ولا يهمننا في "إسرائيل" بوصفها حالة أو واقعة سوى الدلالة العملية للانبعاث: الإمكان الروحي للقيم في دفع الحقائق إلى التكيف معها.

وقد وضع "أريك فروم" يده على عقيدة جوهرية تمثل الشخصية الأوربية والشخصية الأمريكية في أوسع معنى لهما حين قال: إن نموذج البطل السوثني هو النموذج الأعلى في تلك الحضارة، أما نموذج للمسيح الشهيد الذي يجب فليس إلا قناعاً زائفاً يختفي وراءه البطل الإغريقي أو الجرمانى الذي يعشق السلطة والشهرة والتفوق والغزو وسفك الدماء^(١).

إن الحلقة المفقودة في سياق التقدم الذي قارب مشهده الأخير تتكشف الآن. ولا يكمن الدور الحضاري الحقيقي للإسلام — كما يحلو للبعض دائماً أن يقول — في إضافة هذه الحلقة المفقودة إلى السلسلة. وذلك لأن نحت إطار حضاري للمعرفة التي نشأت في حضن قيم مختلفة ما هو إلا تلفيق مقيت. كل تلفيق يجاني بطبيعته، وكل مجانية عجز عن الإبداع الحقيقي بوصفه جدلاً وتركيباً.

إن رد اعتبار التقدم يأتي من إنتاج نموذج جديد للمعرفة. ومن إنتاج وسائل مصوبة للتحكم في هذه المعرفة، ومن امتلاك قوة كافية تتصدى لمحاولات هدم استراتيجية إنتاج المعرفة ووسائل التحكم فيها.

إن كسر نموذج التبعية هو البداية ويقتضي ذلك مجاوزة العوامل المستدعاة التي تلعب دوراً معروفاً في صناعة التخلف. ولن تتم هذه المجاوزة في سياق مستقل عن سياق التنوير والتنوير الداخليين. وهو ما يقضي في الوقت نفسه مجاوزة العوامل الممانعة لتخلف الأرحبيل الإسلامي.

وتتبع فاعلية التغيير الكبرى من استحضار المخلف والغائب في حركة الواقع، ومن توظيف الإمكانات الروحية للقيم في تحريك بحيرة الحاضر الراكدة، وفي دفع الحقائق الواقعية إلى التكيف مع الغاية والملعب.

إن قوة المعنى هي البديل الصحيح لمعنى القوة في فكرة (التقدم)، وهي التي تحول هذه الفكرة إلى قيمة راسخة تدفع الحاضر إلى بداية جديدة لا إلى نهاية قديمة:

﴿لَقَدْ آتَيْنَا نَبِيَّكَ إِذْ هُوَ قَائِمٌ أَنْزِلُنَا عَلَيْكَ أَنْزِلًا مِنْ رَبِّكَ فَاتَّبَعْنَاهُ نَنْفِرْ فِثْلًا بَاسِمًا﴾ (الأنعام: ١٠٣)

﴿فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ خَاطِبُونَ بِمَا ظَنُّوا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (النمل: ٥٢).

(١) الإنسان بين الجوهري والمظهر (مرجع سابق)، ١٤٨ إلى ص ١٥٣.

ولابد أن تنطوي قوة المعنى على قوة الأمل. والأمل كما يقول "ادجار موران" يتأسس على الإمكانيات غير المكشوفة ويعتمد ما هو غير محتمل (.....) وعلى الأمل أن يُنشِط ليس المشروع فحسب، وإنما أيضاً المقاومة الأولية ضد القوى الكبرى الوحشية للندفعة^(١).

ويظن تشو مسكي في ورقة له عن النظام العالمي الجديد، أن ثمة عناصر أو فئات داخل القوى القطبية الكبرى التي انفردت وحدها بمشهد التفوق والسيطرة تستطيع لإحساسها المتزايد بالانسحاق أو لتعارض مصالحها مع مصالح هذه القوى، أن تُعَدِّل من توجهاتها. ويبدو لي أن ذلك الظن يقع في محله، وأنه يعطي — في أفضل تقديراته — لنمو الاحتجاج الإنساني دوراً مهماً في تصويب الحاضر. وربما يكون للمسيحية في ذلك بجانب الإسلام موقع بارز في خلخلة النسق الذي يلقي على الحياة ظلاً من القوة والتفاحة في آن. ولعل الإيمان بالعمل على وقف الاختراق الصهيوني المستمر للمسيحية من جهة، وتحجيم اللعبة اليهودية في مجتمعات العالم المتقدم من جهة ثانية يُمثِّل مبدعاً حيوياً لإصلاح القصور والرؤية اللازمين لتأسيس حضارة إنسانية مشتركة على قواعد موضوعية سليمة لا تفصل العلم عن الأخلاق أو تفصل التقدم عن العدالة، ويظل الإيمان بالعمل على مواجهة العنصرية الصهيونية التي ما فتأت تحقق مكاسب صاعدة داخل العالم الإسلامي، وتسحب الأرض من تحت أقدام بنيهِ، وتنتصر لأسطورتها على حساب الواقع، يُمثِّل مبدعاً حيوياً كذلك لفاعلية الخلاص.

نقرأ: ﴿لَعَنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَقْتُلُونَ﴾ (٧٨) كانوا لا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ (٧٩) (المائدة: ٧٨، ٧٩).

و: ﴿فَظَلَمَ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّت لَهُمْ وَبَدَّلْنَاهُمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيراً﴾ (١٦٠) وَأَخْلَعْنَاهُمُ الرِّبَا وَقَدْ لُفُّوا فَنَنْقُصُهُمْ أَنْوَالِ الثَّقَالِ الْبَاطِلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَاباً أَلِيماً (١٦١) (النساء: ١٦٠، ١٦١).

(١) ادجار موران، مجلة القاهرة (مرجع سابق)، ص ٣٤.

* انظر هذا الشأن الكتاب القيم للنس إكرام لمعي "الاختراق الصهيوني للمسيحية"، دار الشروق ١٩٩١.

و: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَآءِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّةً وَيَعْلَنَ عُقُسُكُمْ أَكْبَرًا (٤) فَلَآ إِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا بَخْتًا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَّنَا أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ وَكَانَ وَعْدًا مَّفْعُولًا (٥) ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ الْكَرَّةَ عَلَيْهِمْ وَأَمْدَدْنَاكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَيِّنَ وَجَعَلْنَاكُمْ أَكْثَرَ لَفِيرًا (٦) إِنِ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنُتُمْ لَأَنْفُسِكُمْ وَإِنِ أَسَأْتُمْ فَلَهَا فَلَآ إِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ لِيَسُوءُوا وُجُوهَكُمْ وَلِيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَلِيُتَبِّرُوا ۚ عَلُوا تَبِيرًا (٧)﴾ (الإسراء: ٤-٧).

وفي بيانه لليهود العالم يتحدث جيمس روتشليد في عام (١٩٦٠م) قائلا: "إن يكون اليهودي تحت أي ظرف صديقاً للمسيحي أو المسلم قبل أن تحين اللحظة التي يشع فيها نور الإيمان اليهودي على العالم. وتصرّفنا بين الأمم إنما نرغب في أن نظل يهوداً فقوميتنا دين أجدادنا ولا نعرف قومية غير ذلك (...). وكيفما قادنا القدر وبالرغم من تشتت شعبنا في جميع أنحاء الأرض يجب أن نعتبر أنفسنا العنصر المجهتي (...). فلننتفع من كل الظروف، قدرتنا عظيمة فعلموا استخدامها من أجل أهدافنا. مم تخافون؟ اليوم يمتلك فيه أبناء إسرائيل كل ثروات العالم وموارده ليس بعيداً .

يصك عبد الزهاب المسيري مصطلح الدياسبورا الدائمة Permanent ليصف طوعية ما يسميه اليهود بالشتات الجديد، حيث يصبح الشتات هنا هجرة اختيارية موجهة لا يتفصل فيها نزوع الثراء الفردي عن الهدف العقائدي الأساس. وقد يُلاحظ أن المديرين الأخصياء الكبار للإعلام والدعاية والفنون والحرب يتمتعون -في أغلبهم- إلى طوقس القبالة وأن حركة المال العالمي -كما تؤكد نستاويستر- تلور وتنمو وفقاً لأهداف قلة من الممولين وأرباب المصارف الذين يشكلون فيما بينهم حكومة العالم الخفية.

* يكشف شريب سبيريد وقش في كتابه الممتاز (حكومة العالم الخفية) عن تاريخ الألكار التأميرية للحركة اليهودية - الصهيونية في جميع أقطار الغرب شارحاً كيفية سقوط أوروبا كفاكية ناضجة في يد اليهود، ت: مأمن سعد، دار القاش، بيروت، ط ٦، ١٩٨٥.

بيد أننا لا بد أن ندرك مع "تودروف" أن القهر الداخلي في الذات الجماعية يسهم في إضعاف مقاومة القهر الخارجي^(١). وهذا قانون عام ينبني الوعي به في كل الأحوال:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا بَيْعُكُمْ عَلَى الْفُسْخُ (٢٣)﴾ (يونس: ٢٣).

﴿وَاطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ (٤٦)﴾ (الأنفال: ٤٦).

لا بد أن ندرك كذلك أن الحوار المستمر مع أفكار الآخر (الغرب) وتقويمها والإفادة منها أو نقلها لا يفصل بحال عن الحوار مع الذات، وقرائنها، وفحص أحلامها الممكنة، وتقنيد أوهامها المستحيلة. بل إن الانطلاق من مبدأ "حتمية الاختلاف" هو الفرصة المتاحة للحفاظ على طرقي هذه المعادلة بحيث لا ينفي أحد الطرفين الآخر: وحدة الحضارة/تعدد الثقافات.

يقول تعالى:

﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرْعَةً وَمِنْهَا جَا وَكَانَ لِيُؤْتِكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَقِيمُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا لِيَبْلُوكُمْ بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ (٤٨)﴾ (المائدة: ٤٨).

ولا بد أن ندرك أمراً، أن البشر والثروة لا يكفيان وحدهما لاستمرارية إنتاج المعرفة والقوة ما لم تنظر إلى قيمة التقدم بوصفها طاقة مزدوجة للحركة: إلى الأمام، وإلى الأعلى معاً، وما لم نؤمن أن أصحاب المصلحة في التغيير والتحول هم كل البشر على السواء.

(١) ترفيتان تودوروف، فتح أمريكا: مسألة الآخر، ت/بشير السباعي، دار مسينا للنشر،

١٩٩٢، التقديم ص ٤، والخاتمة من ص ٢٥٧ إلى ٢٦٦.

الفصل الحادي عشر

دينامية النص – تنويعات التمثل

الفصل الحادي عشر

دينامية النص - تنويعات التمثيل

كيف يتجلى النص في ما هو خارجه؟ إلى أي مدى تحتفظ ديناميته الداخلية بقدرتها على دفعه إلى ما وراء حدوده؟ وما مغزى التمثيلات المتعددة التي تحيل إليه؟ ما صورتها؟ وما أثرها؟

إن حيوية الفضاء المعرفي للواقع تقضي بالأفكار التي تُمثل "وجوداً في النص" إلى تحول متدرج وخلاق يجعل منها "وجوداً مع النص" وبه. وهذه الحركة من "في" إلى "مع" و "ب" هي الحركة التي تضيف الفصل إلى الوصل لتعبر عن تحول كلام المطلق في التاريخ، وتعكس صورة امتداده ونموه وتعدده. وهكذا تعمل تمثيلات العقل والوجدان والخيال على تأصيل المعنى الجوهرية من خلال أشكال مختلفة ما تلبث أن تفتح الوجود على أبعاد جديدة للمعنى الأصلي نفسه. والنص — بذلك — يعيش في شعور العالم ولا شعوره، ويتجذر في زمنه ومصوره، ويوجه أشواقه وأحلامه ولواعجه، ويعزف إيقاع رؤاه وإرهاصات جوارحه. النص يث تجلياته في الحرف والصوت والصورة والمكان، ويتغلغل في مادة العالم وروحه.

﴿وَمَا مِنْ ذَاتَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا ظَنِيرٍ يُطِيرُ بِجَنَاحِهِ إِلَّا أَمَمَ أَفْئَاتِكُمْ مَا قَرَأْنَا فِي

الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُخْشَرُونَ﴾ (الأنعام: ٣٨).

و: ﴿وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ (٥٩).

(الأنعام: ٥٩).

النص كتاب يفتح على الكون بأبعاده كافة، يحتويه ويستطيع نسيج أسرارته، ويحفظ تفصيلاته اللامتناهية في ذاكرته، في ثنايا حدسه، وفي مرايا تأملاته. كيف يكون هذا النص نبعا للتمثيلات؟ كيف يكون ملهماً للأداة والفعل، مثراً للتداعيات والأصداء؟ كيف يكون دليلاً؟

نقرأ من "دالقي":

في لون الذهب عندما يخترقه شعاع رأيت سلماً متجهاً إلى أعلى الأعالي لم يستطع بصري أن يصل إلى نهايته ورأيت — أيضاً — عبر الدرجات البهاء يهبط. وكانت أضواء السماء منتشرة هنا (الكوميديا الإلهية).

إن "سلم المعراج الذي صعد عليه النبي ﷺ قد أُلهم دانتي السلم الذي نراه في سماء عطاردي"^(١) و"في كل السماوات التي يصعد إليها دانتي.. كان يتحدث مع المؤمنين الذي كانوا يظهرون على شكل أضواء راقصة تغنى، وذلك أنه في هذا العالم الملعادي كانت طريقة دانتي الإنسان في تصوير هذه الأشياء تعتمد على الضوء والرقص والغناء"^(٢).

ورغم أن الزمن والسياق يمثلان فجوتين واسعتين بين صورتَي المعراج، فإن حساسية الكلمة الأصلية لا تخطئ النفاذ في المشهد، بل لعلها تومض خاطفة في فضاء المعنى: «ذُو مَرَّةٍ فَاسْتَوَى (٦) وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى (٧) ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى (٨) فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى (٩)» (النجم: ٦-٩).

إن رحلة الصعود هي رحلة كشف ورؤيا. وهي، في الوقت نفسه، مجاوزة للوضع البشري وتسام على الحالة الأرضية. إنها اتصال بالوجود المغارق وانسداد فيه. الدهشة والغربة والعجب أبعادها الثلاثة المتميزة. وذلك يجعلها أكثر اليقظات حلماً أو أكثر الأحلام صحواً فيها يشترك العقل والعقل الباطن معاً في تسمية الأشياء. وترميزها، والمهجن بمعناها الخفي.

كان ملائكة دانتي "شرراً يخرج من نور من النور ليدخل الأزهار (وهي المؤمنون) على شاطئ مثل الياقوت المحاط بالذهب. ويعود الملائكة فيصبحون وجوهاً بين المؤمنين الذين يعودون إلى الظهور"^(٣).

كل الوجوه كانت من شعل متوهجة والأجنحة من الذهب
والباقي كله أبيض إلى درجة لا تبلغ الطلوج مدهاشاً

* كان الوسيط بين قصة المعراج القرآنية وكوميديا دانتي الإلهية كتاب يعرف باسم (سلم محمد) ترجمه أبراهام الفاكين إلى الأسبانية عام ١٢٦٤م عن سيرة شعبية للمعراج، وذلك بأمر من الملك ألفونسو العاشر، ويلاحظ استبدال السلم بالبراق.

(١) مجلة فصول، الأدب المقارن، (ج-١) (٣م) (٣ع)، أبريل / مايو / يونيو ١٩٨٣، ص ٢٠٢، وذلك عن لوسيان بورتية.

(٢) السابق نفسه، ٢٠٣.

(٣) السابق نفسه، ٢٠٢.

ومرة أخرى، يتسلل إلى سمعنا صوتٌ كان قابلاً في مهاد الرؤية — الرؤية: **(مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى (١١) أَفَتَمَارُونَهُ عَلَىٰ مَا يَرَى (١٢) وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى (١٣) عِنْدَ سِنْرَةِ الْمُنْتَهَى (١٤) عِنْدَنَا جُتَّةُ الْمُتَوَلَّى (١٥) إِذْ يُلْقِي السَّيْئَةَ مَا يُلْقِي (١٦) مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى (١٧))** (النجم: ١١-١٧).

وإذا كانت رحلة الصعود إلى السماء هي الذكرى السعيدة لاتصال الإنسان بالله (البراق أو السلم هو رمز هذا العرس) فإن الحياة الأرضية هي محنة الوجود الإنساني إذ تُحَدِّدُ دوماً لوحة الروح التي انفصلت عن الله منذ زمن موغل في البعد: **(إِذَا سَوَّيْتُهُ وَلَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقُولُوا لَهُ سَاجِدِينَ (٢٩))** (الحجر: ٢٩). و: **(قَالَ اهْبِطْ مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ (١٢٣))** (طه: ١٢٣). و: **(وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ (٣٦))** (البقرة: ٣٦). وسوف تجدد روح الإنسان الحزينة رمزها في "النأي" عند الشاعر الفارسي جلال الدين الرومي ولنلاحظ ارتباط النأي بالنفخ من ناحية "ولفخت فيه...." وارتباطه بالانزعاج من منشئه الأول من ناحية ثانية، بل لعل النأي والنأي في اللغة على معنى متصل، والنأي هو البعدُ والمسافة، ويقال نأى بجانبه أي أعرض.

النأي كذلك آلة ترتبط بالفضاء، بالمدى والليل والوحدة الأسبانية، بالشجي والشجن وانكسار القلب، بالخشوع والتأمل والضراعة، والبوح والشكوى. كان جلال الدين يحب السماع بطريق يورث الجذب الصوتي، وقال في فاتحة المثنوي:

أصغ إلى النأي وهو ينوح بصوت شجي على فراق المحبين... منذ
انتزعت من فراش القصب صارت أناشيدي تشجي البشر وآلام الوجد
بادية للعيان... أريد قلباً مشفقاً يلوب أسمى... على ذلك الشقي التوايح
التائه بعيداً عن هنائه القلبي... مفتشاً عن مقره الأزلي^(١).
ألم يكن النبي ﷺ أيضاً يقول "اقرأ القرآن يحزن فإنه نزل بحزن". كأن ثمة
إيقاعين شجيين مختلفين يُرَحَّمان في أذن الإنسان ذكرى اتصاله وانفصاله، وبمكيان
له عن دراما وجوده.

(١) عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية في الإسلام، دار الفكر العربي، ص ٥٣٥.

نقرأ: ﴿وَلَا ذَاهِبًا رَّبُّهُمَا أَلَمْ آتِهِمَا عَنْ بَلْكُمَا الشَّجَرَةَ وَأَقْلَ لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُبِينٌ (٢٢) قَالَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ (٢٣) قَالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ (٢٤) قَالَ فِيهَا تَحْيَوْنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ (٢٥)﴾ (الأعراف: ٢٢-٢٥). ولا بد أن يكون القرآن، بذلك باعثاً لندم الإنسان من مكمنه ومُحرِّكاً للواعية ومُفسِّراً لأساه: ﴿إِذَا تَنَفَّلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتُ الرَّحْمَنِ غُرُورًا مُجْدًا وَبُكْيًا (٥٨)﴾ (مرم: ٥٨).

النأي يتلو وجع الإنسان، خوفه وشوقه المكسور، غصة قلبه، وحنين أيامه. وصوت النأي يوحى بالسجود الباكي، وصداه يوقظ في الحنايا نزوعاً أقرب إلى الرحمة، إلى العطف والحنو، وإلى رغبة الغفران. والنأي محاكاة إنسانية للرثاء السامي الذي ترثي به كلمات الله الوجود البشري: ﴿يَا حَسْرَةَ عَلَى الْعِبَادِ مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ (٣٠)﴾ (يس: ٣٠). النأي في صميم صوته — نداء الحسرة.

وكما هاجر الإنسان من مأواه الأول؛ من جنة الله، ومن روحه، فهو يهاجر أيضاً على الأرض من مكان إلى مكان، مغترباً حيران مفتوحاً على جرح الخلمس القديم. وما دام "بعضكم لبعض عدو" فإن التعارض والتنافر الدائيين بين الإنسان والإنسان هما قدر الوجود البشري؛ الوجود الذي يُكْفَرُ عن خطيئته دون أن يدري. "تجربة الخروج" هي النموذج الثالث بعد نموذجي "المعراج" و"السقوط" في سياق التمثل الذي يحكمه قانونان هما قانون "التوالد والتحول" وقانون "التنوع". يقول "ميخائيل ليرمونتوف" في قصيدة (الرسول):

منذ منحني الإله الأزلي

رؤيا الرسول

أقرأ في أعين الناس صفحات الحق والرذيلة

أخذت أناذي بالحب وحق التعاليم الطاهرة

فكان أن ألقى الأقربون مني

بالأحجار علي في غيظ

دثرت رأسي

وهربت من المدن أنا الفقير

وها أنا ذا أعيش في الصحراء

كالطيور يطعمها الله بلا مقابل
وأنا حافظ الوصية الخالدة
وتدعن لي خليقة الكون
وتسمعي النجوم
وهي تلعب بأشعتها
وحين اخترقت طريقي في عجلة
خلال المدينة الصاخبة
كان الكبار يقولون للصغار
بضحكة عزيزة النفس
إنه متكبر ولم يتواءم معنا
الأحقق كان يريد أن يقنعنا
بأن الله يشرع على لسانه
أنظروا إليه يا أطفال
كيف هو متجهم ولخيل وشاحب
أنظروا كيف هو بائس وفقير
وكيف يحترقه الجميع^(١)

أما بوشكين فيستبدل في إحدى قصائد ديوانه (محاكاة القرآن) عابر سبيل بأهل الكهف؛ فعابر السبيل يتشكك في رحمة الله بعد أن تاه في الصحراء، فينيمه الله تعالى في الكهف سنين طويلة، ثم يوقظه بعد ذلك، وينبؤه بعدد السنين التي مكثها نائماً، فيغمر الإيمان والسعادة نفس عابر السبيل، وينبعث به الشباب^(٢).
في كل تجربة للخروج ثمة عذابات ثقيلة وموجعة ولكنها ترتبط في الوقت نفسه بحالة مقدسة: حلم أو معجزة أو نبوءة أو خلاص. وسواء أكان الانتصار أو الموت هو حليف تلك التجربة، فإن بطلها — في كل الأحوال — يُعدُّ تجسيدا لروح

(١) مجلة فصول، مكارم النمري، مؤثرات شرقية في الشعر الروسي (المرجع الذي سبق)، ص

الحقيقة الغائبة؛ الحقيقة التي تحاور نفسها وتستنتق ما حولها لكي يدفع بها الكلام من الخفاء إلى الحضور.

إن رمز تجربة الخروج هو "المكان القفر"؛ المكان الواسع الخالي المعزول، مكان الوحشة، مكان الاغتراب. كأن الحقيقة — بمعنى من المعاني — هي وحدها ألفة المكان وأنسه. كأنها هي التي تُدَحِّنُ الوحشي والغريب وتجعله حياة قابلة للحرث. كأنها أيضاً حيَّةٌ ومنطوية. الحقيقة تختار عزلتها لأنها تكره المجانية، وتنفر من المشاع. الحقيقة تحب أن تُنفى لأنها تحب أن تكون متوحدة مع ذاتها، وهي متواضعة رغم فتنتها، لا تحب أن تُبهر كل عين، وإلا فلم حمل "ديوجين" اليونان الحكيم مصباحه في وضع النهار وراح يبحث عنها في كل ركن، فأثار سخرية الناس!؟ ربما لم يكن يدرك أنها قرينة الخفاء كما قال هيرقليطس، وأنها لا توجد في زحام الخطى ولهاثها. وربما — أيضاً — لم يكن يدرك أن بها شيئاً يَعبُ عن الضوء الصريح ويفر منه. لقد كان "المعراج" و"النأي" معا مرتبطين بعالم الليل كما ارتبطت تلاوة القرآن نفسه بالليل والفجر ارتباطاً قوياً ودالاً فقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ (١) قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا (٢) بَصُفْهُ أَوْ الْقُبْنَ مِنْهُ قَلِيلًا (٣) أَوْ رِذْ عَلَيْهِ وَرَكِّلْ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا (٤) إِلَّا مَثَلِي عَلَيْكَ قَوْلًا قَلِيلًا (٥) إِنَّ لَاشَيْءَ اللَّيْلِ مِثْلِي أَهْدَى وَطَقًا وَأَلْوَمُ قَلِيلًا (٦)﴾ (الزمل: ١-٦).

وقال: ﴿اقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا (٧٨)﴾ (الإسراء: ٧٨).

والخروج، إذن ليس خروجاً من المكان الشائع المألوف فحسب، ولكنه خروج إلى الذات. فالذات فراغ يطلب أن يُملأ بالحقيقة. هنا ندرك تفاعل الذات مع الروح الكونية في فطرة إيقاعها، فالروح الكونية تستجيب للحقيقة دون مقابل.

أنا حافظ الوصية الخالدة

وتدعن لي خليقة الكون

وتسمعي النجوم

وهي تلعب بأشعتها

وهكذا فعل الحمام الذي عشعش على الغار، ونسج خيوطه كيلا يرى الكفار النبي محمد ﷺ وصاحبه: ﴿إِلَّا تُصْرَوْهُ لَقَدْ كُفِّرْنَا عَنْكَ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيَ النَّبِيِّينَ

إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّا نَلْقَىٰ مِنْ اللَّهِ مَعْنًا فَلَمَّا نَزَلَ اللَّهُ سَكِينَةً عَلَيْهِ وَآيَةً بِجَنُودٍ لَّمْ يَرَوْهَا وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَىٰ وَكَلِمَةَ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (٤٠)﴾ (البقرة: ٤٠).

ولا ننسى أن خروج النبي ﷺ أيضًا كان خروجاً ليلياً، وأن اضطهاداً، كلمته كان اضطهاداً لحقيقة غير مرئية تتكلم على لسان بشر مرئي. وربما شدته إلى طبيعة مجالها فكان "الملدّر" و"المزمل". وما الغار والكهف في تجربة الخروج إلا مكانان لروح الحقيقة، لهوية وجودها. الغار والكهف ترنيمات تنرم بها كونيّة الحقيقة.

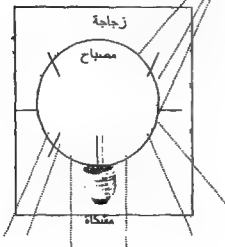
وعندما تختار الحقيقة أن تتجسّد إذ بها تتجسّد في "نموذج إيقاعي" أي في نموذج يرتبط بموجيّة الزمن. والمكان الذي تتجسّد به الحقيقة يُعبّر بالدرجة الأولى عن عُضُوبَةِ الفراغ؛ عن علاقة المدى بالمدى. المكان ليس إلا افتراضٌ عطيّ يحاول أن يُعيّن حدود اندياحات الزمن، ومستويات توافقات الدرمومة اللامتناهية.

تطرح علينا سورة (النور) الصيغة التعبيرية المثلى التي تتجسد عبرها الحقيقة المجازية للمطلق: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجْجَةٍ الزُّجْجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (٣٥)﴾ (النور: ٣٥).



زيتونة لا شرقية ولا غربية

زيتونة لا شرقية ولا غربية



لا بد أن نلاحظ هنا خمس خاصيات جوهرية: الانعكاس الذاتي "يوقد من شجرة مباركة..... يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسه نار" والفراغية "مشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة"، واللامركزية "زيتونه لا شرقية ولا غربية" والانتشار أو التشعب، والتراكب "نور على نور".

سوف تتمثل الجمالية الإسلامية هذه الخاصيات الخمس لتشكل من وشائجها النموذج الإيقاعي للنشوء، نموذج التجسيد المجرد للذات الإلهية (المثال الأعلى للحقيقة) التي تقول عن نفسها: "أنا الزمن". عمارة المكان الإسلامي (المجسد أو البيت) تنهض على رمزية الإيقاع الذي يوحى إجماعاً مستمراً بالحقيقة الوحيدة التي تملؤه وتضفو عليه: الله. كأن الحدود الخارجية للمكان هي الزجاجة والحدود الداخلية للمكان هي المصباح، أما المشكاة (والمشكاة كوة في الحائط) فهي الفراغ الكوني الحر الذي يحيط بالحدود الخارجية. انعكاسات الضوء الآتي من هنا أو هناك تتكسر عبر النوافذ والشرفات والمساحات المفتوحة متموجة في ألوان الوقت بلا حدود، تماماً كترخايف الأشكال الهندسية التي تترابك وتنتشر وتشعب دون أن تُحدّد لها مركزاً. نحن هنا في قلب الحقيقة المجازية للمطلق: اللاتناهي الذي يتجسد في تجريدات ذاته. والجملة القرآنية نفسها بوصفها حراً أو تنوعاً "لا غالب إلا الله، لا حول ولا قوة إلا بالله، لا إله إلا الله" هي كتابة تحفر إيقاعها في إيقاع الزمن أو تثقب منه. الحرف على هذا النحو ليس صورة فقط بل صوتاً ينفذ في المكان أو يخرج منه. والمشهد كله يقول لنا شيئاً واحداً، متكرراً، وممتداً إلى أقصى أعماق الشعور: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾ (البقرة: ٢٥٥)، و: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (الحديد: ٣)، ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (الحديد: ٤).

يُوصَلُّ "روجيه جارودي" و"عفيف مهنسي" هذا التصور الكلي للجمالية المعرفية الإسلامية باقتدار بالغ، وينشرانه على امتداده حتى غابته بسل إن

* كان الشاعر والباحث الطليعي بشر فارس قد سبق جارودي ومهنسي في هذا المضمار حين أصدر عام ١٩٥٣ كتابه الرائد "سر الزخرفة في الإسلام" بيد أن هذا الكتاب لم يأخذ حظه من الشيوع رغم ما ينطوي عليه من نظرات نافذة، وتفسيرات مهمة، منها أن اللون عند-

"جارودي" يقرر أن "بول كلي" و "ماتيس" قد أطلعا على فن الرسم الإسلامي في معرض ميونخ عام ١٩١٠، وأثما استوحياه بصورة واعية^(١).

الآثران والتناسب هما القانونان الأساسيان في الفن التجريدي عموماً. وفي الهندسة الإسلامية يعكس هذان القانونان أيضاً نموذجاً وظيفياً للحياة نفسها.

ومن المهم أن نلاحظ أن العلاقة الإيقاعية بين الخط المستقيم والخط المنحني، بين المأذنة والقبّة، هي العلاقة التي تربط بين القوة والليونة.

"فالخطوط المستقيمة الحادة تحمل عادةً معنى البداية والقوة فيما تحمل الخطوط المنحنية معنى الرخاوة"^(٢). بل لعلنا نجد العلاقة نفسها بين حرف الألف وحرف الهاء (أ هـ) أو في حرف واحد كاللام (ل)؛ أي في الكلمة التي تمثل قيمةً مهيمنةً في فن الخط العربي الإسلامي: الله.

إن كلمات النص ما انفكت تترجم هذه العلاقة الإيقاعية وتعكس شكل الارتباط بين القوة والليونة في مضمونها: ﴿الرُّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه: ٥).

و: ﴿الْمَلِكُ يُوقِدُ الْحَقُّ لِلرُّحْمَنِ﴾ (الفرقان: ٢٦).

و: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ (٢٢) هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ (٢٣) (الحشر: ٢٢، ٢٣).

إن كلاً من الكلمة والشكل أو كلاً من الصوت والتكوين يجد سروده في الآخر، فثمة مواقع متعادلة لكل منهما في قرينه أو نظيره. لذلك يصبح الفصل بين

الفنان المسلم ينافس الشكل أي منافسة، وأنه يجري بحري أداة للتأويل، وأنه يستعمل لذاته، وأن الألوان الإسلامية معدودة إلا أنها زخارة فياضة على حد تعبيره، تصب موجات سحرها على سطوح مبسوطة، ولا تبالي بأن تنسخ الطبيعة أو تصفها "ومن أحسن من الله صبغة" (البقرة: ١٣٨)، ويؤكد بشر فارس الصلة التي تمور بين طبقات الأصباغ في موافقهما مما يدع دقات الوجعانيات الصادقة تسيل في أجزاء الألوان. صبغ خامد وآخر كامد. كان كليهما صدى خفي لتحركات أهل السنة، والملازمة والتحييب وجهان من وجوه اللون الإسلامي الذي تعظم قدرته في أخذ البصر، كأنه يستنشق الهواء الذي يكتنف الأشياء لكي ينقل تطوُّس جماله الباطن عن طريق الإحساس الصرف.

(١) وعود الإسلام (مرجع سابق)، ص ١٣٦.

(٢) حسن سليمان، سيكولوجية الخطوط، المكتبة الثقافية، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٧، ص ٨٧ وما بعدها.

العنصرين أمراً مستحيلاً. وهذا هو الهدف الأساسي: أن تصبح صورة الوجود ودلالته شيئاً واحداً.

هكذا يفتح النص على العالم، ويحتضنه، ويتغلغل في عروقه. النص حركة تُطَوَّر نفسها في تنوعات تُمَثِّلها لكي تحمل التعارض، ولكي ترد اختلافات المعاني إلى معنى كلي شامل، واحد، وفريد.

إن عملية الفهم تُحَدِّدُ، كما يقول جادامر، بوصفها اتفاقاً أو عقداً ابتدائياً مع شخص آخر^(١). وهذا معناه توثيق شكل التبادل حول موضوع واحد بين طرفين — كل منهما يمنح الآخر معادلاً أو بديلاً. النص إذن، يمنح العالم تفسير وجوده فيما يمنحه العالم زمية أفعاله. النص يمنح العالم الغاية، والعالم يمنح النص التأثير. النص يمنح العالم المطلق بينما يرسم العالم مجالاً تاريخياً لفعل ذلك المطلق.

إن تفاعل المطلق والتاريخ هو تفاعل الوحدة في التعدد وتفاعل التعدد في الوحدة أو حركة الائتلاف في التباين وحركة التباين في الائتلاف. والنص إذ يمنح العالم تفسيره وغايته ومثاله فهو يقدم للتاريخ فرصته الكبرى في أن يتحرر من ذاته اللحظية. أما العالم فهو يحقق للنص ديناميته الفعالة حين يمنحه الزمن المتنوع لأفعاله ويمنحه تأثيره ومجال تمثله.

النص، في وجوده الموضوعي، متعال تماماً. وتاريخيته الوحيدة تنحصر في تحويلاته بوصفه ما كان؛ أي بوصفه خطاباً. بيد أن الوجود الموضوعي للنص ليس وجوداً محايداً، بل هو وجودٌ في علاقة. والعالم بما ينطوي عليه من وقائع مستغرة ودلالات متباينة؛ العالم بوصفه صيرورة متكررة أو تاريخاً متقلباً على نفسه هو الذي يمنح الوجود الموضوعي للنص مظهر علاقته مع الواقع الإنساني في تبادلاته وتوافقاته. إنه، بمعنى من المعاني، يمنح النص تجليات علوه المختلفة أو يمنحه جدلية شفراته.

الفصل الثاني عشر
النص والتجربة الذاتية:
دلالات مهمة في الخبرة الإنسانية

الفصل الثاني عشر

النص والتجربة الذاتية:

دلائل مهمة في الخبرة الإنسانية

قيمة التجربة الذاتية:

يبدو أن قدرة الوعي على النفاذ إلى حكمة القانون الداخلي في تجارب الذات تتوقف على شيئين: عمق هذا الوعي، ودرته في مجال الربط بين الأشياء. إن عمق الوعي هو ما يؤوله للوصول إلى جوهر الواقعة بعد تجريدها من أعراضها، أما دربة الربط بين الأشياء فهي تتيح له المقارنة بين الوقائع التي تملك معنى واحداً، واقتناص وجوه الشبه والاختلاف، وتأمل ما يمكن أن تدل عليه أو تكشف عنه من حقائق.

إن قيمة التجربة الذاتية هنا قيمة عطلوة. التجربة الذاتية تساعدنا على فهم قوتنا وضعفنا معاً، نقصنا وإمكانات مجاوزة نقصنا في آن. وهي تفتحنا على العالم والآخرين بقدر ما تفتحنا على داخلنا. ومن ثم فهي تطرح أمامنا الوجود كله بوصفه موضوعاً لاكتشاف الرغبة الشخصية واكتشاف الطموح الشخصي؛ أي اكتشاف نزوع الحاضر وتعدّي هذا النزوع إلى المستقبل أيضاً. سوف تكشف لنا التجربة الذاتية إضافة إلى ذلك تزاوج مضموناتها على نحو مذهش. فالحب والكراهية، والأمل واليأس، واللذة والألم، كلها أزواج متصلة من الثنائيات المتعارضة، وكل زوج منها يعرض وجهين لحقيقة واحدة.

يؤدي استبطان الواقع، إذن، إلى صورة من صور التساؤل والدهشة. ويسودي هذا التساؤل وتلك الدهشة إلى حوار صامت مع الذات والأشياء لاستكناه المعنى الحقيقي لمفارقة الوجود. ولكن هذا المعنى لن يُسلم نفسه بسهولة، فالرواغ والانزلاق من طبيعة تلك المفارقة التي تغير موضوعها في كل لحظة. إن المعنى يظل موجلاً فيما تشي به ظلال كثرة. ولا يشرع المعنى في الوميض إلا عندما يقرر الفكر أن يخوض المغامرة من الداخل، وأن يصل إلى أبعد من الحدود التي صاغها لنفسه.

هنا تستشرف التجربة الذاتية أفقاً جديداً وراء واقعها، تصبح عوناً على مراودة الأفكار للمستتر، وتدفع بالوعي حثيثاً إلى قراءة سرّه، وإلى فضّ شفرته الأصلية.. الماوراء هنا هو العلة الأولى التي دفعت بهذا السر إلى الوجود، وزرعت فيه قانون القصد. ولا بد أن تنطوي كل تجربة ذاتية أصيلة على إمكانها الخاص إلى ذلك القصد، ومحسها به. ولا بد أن يفقدنا ذلك القصد — بدوره — إلى مبتداه لكي ينتشل مشهد الحياة من اعتباريته، ويرتفع به فوق افتراض العبث وعرضية المسوّى بوصفه مصيراً أخيراً للكائن الإنساني.

دلالة الحب في الفكرة الإنسانية:

الحب اتجاه نحو الآخر. ولكنه ليس اتجاهاً نحو أي آخر. إنه اتجاه نحو آخر يحقق لي منحى يعينه من مناحي الإشباع الحسي والمعنوي، ويمثّل لي استغناء لافتاً عن نظائره. يعني الحب، أول ما يعنيه، عدم اكتفاء الذات بذاتها، كما يعني أنها موجودة لذاتها من خلال وجودها لذات الآخر. وانتصار الحب يعني انتصاراً على النقصان، أما فشله فيعني انتصار النقصان على محاولة سعت فيها الذات إلى مجاوزة ذلك النقصان. الحب امتلاء. وفقدان الحب هو انفراد الذات بذلك الربع الخالي من وجودها. وعندما يقترن الحب بالفرح فهو يفصح عن يقين الذات في تحقق امتلائها بالآخر، وعندما يقترن بالحزن فهو يفصح عن شك الذات في تحقق امتلائها بهذا الآخر. أما عندما يتأرجح الحب بين اقترانه بالفرح واقترانه بالحزن فهو يفصح عن تردد الذات نفسها بين اليقين والشك. بيد أن للذات — بالرغم من ذلك — أفراحها الخاطئة وأحزانها الخاطئة لأن الوهم — في كثير من الأحيان — يُشكّل جزءاً من تجربة الحب، ويطبع صورة الآخر (المحبيب) بطابع غير واقعي. وهنا يكمن الالتباس الكبير؛ فتجربة الحب تجرّس مَرَصَّةً دوماً إلى الالتباس لأن الرغبة تميل عادةً إلى مجاوزة موضوعها والتعالي على حدوده. هذه المفارقة هي التي تدلنا في الأساس، على أن ثمة شيئاً وراء اللذة والمنفعة الشخصيتين يلجّ في غياهبه على الحضور؛ ففي أعماق كل منا تكمن صورة عَصِيَّة

للمحبيب لا تطابقها أي صورة لآخر ولكنها تقترب منها أو تبتعد عنها بدرجات متفاوتة. أما الحقيقة الأساسية التي لا تتغير في الحب فهي الحاجة الدائمة إلى تناسخ حميم بين ذاتين تغني كل منهما الأخرى بالاتحاد معها اتحاداً يحقق الجمال والكمال المطلقين. هذا البهاء المسبب في العناد هو الغاية النهائية التي تطمح إليها أبداً عندما نحب. نقرأ: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا (١٨٩)﴾ (الأعراف: ١٨٩).

ولنتأمل قوله: "من نفس واحدة"، وقوله: "وجعل منها" (إذ لم يقل جعل لها) لنقع على أصل رغبتنا الفطرية في الاتحاد بمن نحب كأن نواة أولى قد انشطرت إلى شطرين ينشدان الالتئام بينهما مرة ثانية.

لعل الحاجة إلى إدراك الجمال والكمال المطلقين عن طريق الاتحاد النهائي بين ذاتين هي الدلالة الكبرى للحب في الخبرة الإنسانية، وهي دلالة تفتح الحب على أفق اللاهوائي والمطلق وتجعل منه تجربة واقعية/ما وراءية في آن روي أبو محمد جعفر السراج أن ابن الأعرابي استشهد خالد الكاتب فأنشده:

لو كان من بشر لم يفق البشر
و لم يفق في الضياء الشمس والقمر
نور نجسهم، منحلّ ومتعقّد
لو أدركته عيون الناس لانكسروا
فصاح ابن الأعرابي وقال: كفرت يا خالد! هذه صفة الخالق، ليس صفة المخلوق^(١) وقال أبو تمام في محبوبه:

لم يعرفوا مثله جمالاً
جلّ عن المثل والنظير
وكتب "رابندرات طاغور" في ديوانه (هدية الحب):

آه كيف استيقظت الآلهة في نفسي عندما انبثق فيها ضوء هذا الحب الأول.
خبرة الحب، إذن بكل ما قد تنطوي عليه من بهجة وألم، ورجاء وخسوف، ونوال وفقدان، خبرة تُبصّرنا بالحقيقة التالية: إننا دوماً في حاجة إلى حضور آخر نقع فيه على توافقاتنا، ونفر عنه من محدوديتنا، ونفني من خلاله تعارضات واقعنا.

(١) أبو محمد جعفر بن أحمد بن الحسين السراج، مصارع العشاق، دار صادر، بيروت،

كان خيرة الحب تحاول أن تعود بنا إلى صورة الأصل: سعادة الكينونة التي تتدفق في طريق واحد.

ولعل هذه الصورة هي صورة الله فهي وحدها التي تُمَثِّلُ وجوداً في ذاته بذاته لذاته جيلاً وكاملاً ويشهد نفسه في الأبعاد كلها.

دلالة الموت في العجربة الإنسانية:

الموت ليس تجربة تمر بها الذات ثم تعي درسها وتفيد منه. ولكنه -بالأحرى- واقعة تأملها الذات، وتحاول أن تنفذ إلى سرها، فنحن نرى أقرب الناس إلى قلوبنا يحتفظهم الموت في لحظة دون أن نستطيع فعل شيء من أجلهم كما أننا نشهد الكوارث التعيسة التي تؤدي بحياة الآخرين فيصينا الجزع والقلق. وفي المرض والحرب وغيرها يكون في وسعنا أن نستشرف الموت، ونكاد أحياناً نلمسه عن قرب، وبعد أن نجاوز المحنة نعيد التفكير في لحظة الموت التي مرت بنا ونندهش لكوننا مازلنا أحياء.

الموت تجربة بمعنى أنه مشهد "متكرر" في حياتنا، يوقفنا ليربك مشاعرنا، ويؤكد ضعفنا ويوقظ فينا الخوف والتساؤل.

يقول الشاعر العربي القديم:

وكل ذي غيبة يؤوبُ وغائبُ الموت لا يؤوبُ

ويصرخ "جلجامش":

هل بعد ركضي مثل الوحوش في البرية

هل بعد كل تجوالي في الأرض

أريح رأسي إلى حجر فسي الثرى

أنام السنين الآتية؟!

أما "عمر الحيام" فيشف عن حسرته على هذا النحو:

عندما نصبح خلف ستارة الماضي

أنت وأنا

آه،

سوف يبقى العالم طويلاً طويلاً من بعد

والذي يمسك به من جيئنا إلى ذهابنا

هو ما يمسك به البحر من فقاعة في الريح

الموت، إذن، حضورٌ مؤجلٌ، وحياةٌ كلٌ منا ليست -بدورها- إلا غياباً مؤجلاً: "فقاعة في الريح" ١.. ربما لذلك ثمّني "تيمم بن مقبل" يوماً أن يكون حجراً، ثمضي عنه حوادث الدهر فيما يظل ملموماً. هل كان الوثن -تبعاً لذلك- نوعاً من عبادة الزمن، من التوسل إلى الأبدية بما يجسدها ويتجسد عبرها: (الحجر) ١٩

يقول تعالى: ﴿هَلْ أُنَبِّئُكَ أَنَّ الْإِنْسَانَ حِينٌ مِنَ النَّحْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً﴾ (١)

(الإنسان: ١).

هذه الآية تؤكد أن العدم جزءٌ من واقعة الوجود نفسها.

الزمن هو الذاكرة التي كان الإنسان فيها نسياناً، والزمن هو الذاكرة التي صار الإنسان فيها حضوراً، فالإنسان هو الحضور الذي انبثق في الزمن من لا شيء، والزمن هو العلامة الأيقونية لذلك العلوّ المكتفي بذاته، ورغب في أن يدلل على نقص سواه وحاجته إلى الاكتفاء بغيره.

يقول "بول تيليتش" إن تطور الحياة يزداد قوة كلما عظم العدم الذي يمكن أن يحتويه الذاتي دون أن يدمره ذلك العدم.

ومعنى ذلك أن تعاضل العدم وقدرته الذاتي على احتوائه دون أن ينال منه العدم يقتضيان أن تكبر الذات على نفسها وتفيض على نفسها، وتعاضل بالقدر الذي يمكنها من الانتصار على العدم الذي تحتويه. ولا يتحقق ذلك إلا بالاتجاه نحو الله؛ فالله بوصفه مطلقاً ولا متناهياً هو وحده من يمنح المتناهي طاقة لا حدها في مواجهة تناهيه. وقوة تطور الحياة تزداد فقط عندما يعي الكائن للتناهي أن هذه القوة مرتبطة -في جوهرها- بقوة اللامتناهي في داخله. وأصالة الفعل الإنساني، هنا، تتبع من الكشف المستمر عن مثال الديمومة (الله) بحيث ينجلي كاملاً لسيلاً الفراغ العميق المظلم ويضيئه.

الموت في النص القرآني، وعدٌ حياة ثانية. الموت جسرٌ بين ضفتين. والموت انفلاتٌ من الموقّت، من الزمن الشخصي الذي يتهدهده العدم. نقرأ:

ما أطيب العيش لو أن الفتى حجر

يقول تيمم بن مقبل.

ثمضي الحوادث عنه وهو ملمومٌ

﴿وَلَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا لَمُوتٌ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الثَّغَرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ (٢٤) (الباقية: ٢٤).
و: ﴿كَفَّ تَكَفُّرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَفْوَاحًا فَأَتَيْنَاكُمْ ثُمَّ يُعَمِّكُمُ ثُمَّ يُخَيِّسُكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (٢٨) (البقرة: ٢٨).
و: ﴿ثُمَّ اللَّهُ يُنْشِئُ الشَّجَاةَ الْآخِرَةَ﴾ (٧٠) (التكوير: ٧٠).

إن دلالة الموت في الخبرة الإنسانية تنطوي على رعب الاستسلام لمصير مجهول ولكنها لابد أن تنطوي في الوقت نفسه على أمل في أن يكون هذا المصير أجمل وأعدل، فبدون ذلك تنتفي غاية الوجود بدءاً، ولا تكون الحياة سوى نكتة حزينة ألقتها على أسماعنا صدفة تعسة.

دلالة الأمل في الخبرة الإنسانية:

الأمل هو شجاعة الوجود. وهو الطريق الذي يتيح لنا دوماً أن نتق في قدرة الخير على مواجهة الشر وتحديه.

وبالرغم من ذلك فإن اليأس يعترينا في كثير من الأحيان، خاصة عندما نرى الشر ينتصر، ونلمس الظلم والقهر والفقر والمرض والخوف والرياء في صعود متصل. وكما أننا بدون الموت لا نعرف قيمة للحياة، فإننا بدون اليأس لن نعرف قيمة للأمل، بل إن اليأس والأمل يكونان السحاباً غامضاً في كثير من الأحيان، وذلك حين يصير اليأس دافعاً إلى الثورة على موضوعه بدلاً من كونه مولداً للامبالاة والانسحاب.

يقول أبو الطيب المتنبي:

أجر الجياد على ما كنت مجريها وعُد بتفesk في أخلاقك الأول
فلا هجمت بها إلا على ظفر ولا وصلت بها إلا إلى أمل
الأمل أيضاً استعادة لقدرات الذات على الصمود في وجه الألم، واستدعاء لإمكاناتها الخفية من أجل مجاوزة الإحباط والفشل. يقول جابريل مارسيل إن الإنسان ينتصر على اليأس بفعل من أفعال الحرية؛ فعل يكشف القيمة التي تختفي وراء الواقعة العقل.

إن فيلسوف اللاهوت يشير هنا إلى حكمة الرب التي تقع على معناها فنتحرر، بفهم هذا المعنى، من يأسنا. والأمل، -إذن- هو الحرية التي نحققها من خلال إدراك غاية المتعالي.

نقرأ: ﴿إِنَّهُ لَا يَأْتِسُّ مِنْ رُوحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمَ الْكَافِرُونَ﴾ (٨٧) (يوسف: ٨٧).
و: ﴿وَمَا آتَيْنَا بِمُغْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾ (٢٢) وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَلِقَائِهِ أُولَئِكَ يَكْفُرُوا مِنْ رَحْمَتِي وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (٢٣) (العنكبوت: ٢٢، ٢٣).

و: ﴿وَلَكِنْ أَذَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً ثُمَّ نَزَعْنَاهَا مِنْهُ إِنَّهُ لَكَفُورٌ كَفُورٌ﴾ (٩) (هود: ٩).
الأمل انتباه يدحض الغفلة، وهو الدافعية الوحيدة التي تدفع الإنسان إلى مواصلة الفعل، وتدفعه إلى تجديد المشاعر. الأمل عبور الامتلاب، واستمرارية القصد، ليس ثمة إبداع بلا أمل، وليس ثمة أمل بلا إبداع. الحب علامة من علامات الأمل. وكذلك الفن والحرف والبناء والكتابة. كل توجه مطبوع بطابع نفعي أو جمالي ينطوي في صميمه، على اعتراف بالأمل. الأمل هو ما يتجاوز صفر الوجود. ومثلما كان الحجر إلهاً مجسداً يشير إلى الخلود، كان الصفر إلهاً مجرداً يشير إلى العدم. وكان عبدة الصفر أو عبدة العلم يسعون، كعبدة الخلود تماماً إلى الكشف عن رمز يختصر الحقيقة. وفي الوثيقة رقم (٢٥) عبارات منقوشة على شاهدية قبر نقرأ لهم:

هنا يرقد سيفوروس

أفنى عمره يسعى وراء صورة الصفر

عساه يجد في الذات أو في دائرة الدهر

نقطة التفرغ تلك

لكل واقع وحقيقة

ولما السعي أعياه

رأى في الموت بغياه^(١).

(١) آلان نادو، عبدة الصفر، ت/س. البستاني، وأ. البطراوي، دار شرقيات، القاهرة.

يبد أن هذا الرجل من جماعة " فيثاغورس " أو هذا الياثس العظيم نسي أنه أفنى عمره كله وراء أملي ماء، وأنه، لولا أمله الخاطيء، لما عاش لحظة واحدة بعد اكتشافه لوهم ابتلاع الوجود.

لعل الأمل في الخيرة الإنسانية قرين دائم لليأس أو لعله حوار دائم مع اليأس ودلالته، إذن، تكمن في كونه: " رجاء الحقيقة "، التي ترسم غاية الوجود.

نقرأ:

﴿لَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ (١١٠)

(الكهف: ١١٠).

و: ﴿أُولَئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ وَاللَّهُ فَطُورٌ رَحِيمٌ﴾ (البقرة: ٢١٨).

الأمل انفتاح على ما وراء الفعل من أثر. وهو أيضاً يقينٌ بباطنيٍّ بالعدالة الأخيرة التي تُصَحِّحُ ميزان الأشياء، وتنظر إلى العالم بوصفه أمانةً أو ودعةً في يد الإنسان، وعليه أن يحفظها وأن لا يسمح بتبديدها أو ضياعها أو سرقتها.

دلالة الإرادة في الخبرة الإنسانية:

تشكّل إرادتنا في المعرفة استجابةً لتحدي السؤال فيما تشكّل إرادتنا في الفعل استجابةً لتحدي الواقع. ومما لاشك فيه أن الشر يمتلك إرادة كافيةً لتدعيم وجوده بقدر ما يمتلك الخير تلك الإرادة تماماً. والمهم هنا هو الاختيار؛ فالاختيار هو الذي يحدد مجرى الإرادة، والحرية النسبية للإنسان هي التي تتيح له أن يختار شكل إرادته ومسارها. ولكن الضرورة التي تمثل نقيض الحرية تلعب دوراً خطيراً في توليد إرادة الشر ودفعها قُدماً إلى نهايتها. والوعي الأولي بأهمية مجاوزة الضرورة هو المهاد البدئي الذي يتكون فيه قرارنا بأن نكون أحراراً.

إن الظروف المتماثلة قد تخلق لصاً وشاعراً، قاتلاً وفيلسوفاً، قوّاداً وعالمًا في آن. وتدلنا هذه الملاحظة الواقعية على أن الفارق بين اللص والشاعر، بين القاتل والفيلسوف، وبين القوّاد والعالم هو الرغبة والوعي الأولي، إذ أن الرغبة غير السوية قد تخدر الوعي أو تفسده، كما أن فقدان ذلك الوعي قد يضعف كذلك من دافعية تلك الرغبة المريضة ويزيد من قوتها.

إن جدلية الحرية والضرورة جدلية حاسمة في توجيه حياتنا وما الإرادة السوية إلا فاعلية الصراع المستمر مع عوامل السلب التي تنال من سعي الإنسان نحو غاياته الموجبة.

لقد كان "ماركس" على حق حين قال: مادامت الظروف هي التي تصنع الإنسان، فعلياً أن نصنع ظروفًا إنسانية. ومن الممكن أن نختلف بعد ذلك حول كيفية صنع هذه الظروف الإنسانية، ولكننا نظل في اتفاق على أهمية صنعها. الإرادة، إذن توجهٌ وقصد. الإرادة إعلاءٌ للذات فوق معطيات واقعها المجانية، وانبراءٌ لخلق الحركة أو تعديلها.

قال المتنبي:

إذا فل عزمي عن مدى خوف يُفقد فأبعدُ شيءَ ممكنٍ لم يجد عزمًا
فلا عبرت بي ساعةً لا تعزِّي ولا صحبتني مهجةٌ تقبل الظلما
كان "يُفقد المدي" قرين "إرادة التحرر من الخوف" ولكن أرجحية السعي قرينة الممكن لا المحال. وما دام "أبعد شيء ممكن" يصبح نيله بصدق الإرادة فإن أفق الغايات أو مداها يظل مفتوحاً دائماً أمام القصدية الإنسانية. بل إن الزمن الشخصي نفسه يكاد يصبح اختياراً محكوماً بنiale السُمُ فيما تكاد تصبح الأنا الداعلية (السريّة أو الضمير) وجوداً مقروناً بقيمة العدالة.

يقول الإمام أبو العباس التتائي: همة الإنسان قاهرة لجميع الأكوان، متى تعلقت بمطلوبٍ وسعت في طلبه، على الجادة المستقيمة، اتصلت بمطلوبها ولو كان وراء العرش.

وهكذا فإن للإرادة في تصورهما الأسمى قانوناً صاعداً يحاول أن يعيد تشكيل عالم الإنسان والأشياء دون فتور. ومادام الإنسان، كما يعرفه مارسيل ديفين، هو الصيغة الوسيطة بين الأرض والسماء^(١) فإن "قانون البشر العذب" فيما يقول "أيلوار" هو قانون العدالة الحقة: هذا قانون البشر العذب.

(١) ماري مادلين دالي، معرفة الذات (مراجع سابق)، ص ١٥٤.

يجعلون الماء ضياء
الحلم حقيقة
والأعداء أخوة
قانون قديم وجديد
ينشد الكمال كل يوم
من أعماق قلب الطفل
إلى العقل الأسى^(١).

لا بد أن يداح "قانون البشر العذب" هنا في قانون الله نفسه؛ فهذه الدلالة السامية للإرادة في الخبرة الإنسانية هي ما يؤكد النص القرآني دوماً ككسل، إذ يرى فيها انتماء الإنسان الأصيل إلى اختيار الله.
نقرأ: ﴿إِنَّا إِلَى اللَّهِ رَاغِبُونَ﴾ (التوبة: ٥٩).
و: ﴿وَالَّذِي رَبُّكَ فَارْغَبْ﴾ (الشرح: ٨).
و: ﴿وَلِكُلِّ وُجْهَةً هُوَ مُؤْتِيهَا فَاسْتَخِرُوا الْخَيْرَاتِ﴾ (البقرة: ١٤٨).
و: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ﴾ (الأنعام: ١٥٣).
و: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا يَقُومُ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (الرعد: ١١).
و: ﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ﴾ (آل عمران: ١٣٩).
الإرادة رغبة وتوجه، واختيار وتغيير، ومواجهة آملة. وهي - في كل منحى من منحائها - انخياز واضح إلى إرادة أعلى تزرع القيمة في تربة الحياة، وتختبر امتثال الوجود لها.

(١) عبد الغفار مكاوي، ثورة الشعر الحديث، ج٢، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤، ص ١٩٨، ١٩٩.

الفصل الثالث عشر
عائق الذات ومنعطف التصوف
بويطيقا (الغياب)

الفصل الثالث عشر

عائقُ الذات ومنعطفُ التصوف

بويطيقاً* (الغياب)

لماذا يرى الصوفي حضوره في الغياب؟ لأنه يريد أن ينفي الفاعلية الإنسانية بوصفها غاية في الوجود أم لأنه يريد أن يؤكد حضوراً واحداً وحيداً في الوجود هو حضور الله؟ لعل الأمرين معاً كانا هدفين متناولين من أهداف التصوف؛ فثمة منحي إشاراتي يرمي إلى الهدف الأول، وثمة منحي آخر يمد الخيط إلى أقصى طرفه ليبلغ بنا الهدف الثاني. ولكن المنحيين الإشاريين يتفقان في مبدأ أساسي: تأصيل موضوع الغياب بوصفها موضوعة مهمنة في الفكر الصوفي وفي الممارسة الصوفية على حد سواء.

إن غياب الفعل الإنساني يقتضي حضور الفعل الإلهي وحده، أما غياب الذات الإنسانية نفسها أو غياب الفاعل الإنساني فيقتضي حضور الذات الإلهية وحدها في فضاء الوجود. ولا يعني ذلك شيئاً سوى أن هذه الذات هي الوجود نفسه بوصفه فعلاً وفاعلاً ومفعولاً في آن.

كان لهذا "السلب الإيجابي" أو صبح التعبير أبعد الأثر وأعظمه في تاريخ الوعي لأنه ردة فعل شديدة العنف ضد غرور العقل، وطغيان السلطة، وجور القياس الاجتماعي.

لقد تمثل إسهام التصوف في بعدين أصيلين هما:

(١) نفي أسلوب المعرفة الشائع (٢) نفي أسلوب الوجود الشائع
لقد رفض التصوف أن يكون العقل معياراً أخيراً للمعرفة كما رفض أن يكون الامتلاك معياراً أخيراً للتحقق والمكانة.

فهل ثمة ما يربط العقل بالامتلاك؟ نعم إنه مظهر التمكين والقوة.

* البويطيقا - اصطلاحاً- هي علم الشرعية، وهو العلم الذي يبحث في الكيفيات التي يصير لها القول، وربما الفعل أيضاً، قنناً أو رسالة بلاغية لها خواصها المميزة وتأثيرها المميز.

يقول لنا النفرى:

أوقفتني في التمكين والقوة، وقال لي انظر قبل أن تبدوا الباديات، واستمع لكل مني قبل أن تحذوا الحاديات. أنا الذي أثبتك في ثبت، وأنا الذي أسمعتك في سمعت، وأنا لا سواي فيما لم أبدأ، وأنا لا سواي فيما أبدي إلا بي.

وقال لي جاءك القلم، فقال كتب العلم وسطرت السر فاسمع لي فلن تجاوزني وسلم لي فلن تدركني. وقال لي قل للقلم عني يا قلم أبداً من أبداً وأجراني من أجسارك. وقد أخذ عليّ العهد للاستماع منه لا منك وميثاق التسليم له لا لك، فان سمعت منك ظفرت بالحجاب وإن سلمت لك ظفرت بالمعجز (....) وقال لي جاءك العرش.

(.....) وقال لي قل للعرش عني يا عرش أظهر لك لبهاء ملك الديمومية وجعلك حرماً للقرب والعظمة وأحف بك ما يشاء من المسبحة، فقدرته أعظم منك في العظمة وهماؤه أحسن من بهائك في رتبة الزينة (....)

وقال لي أنت في علمي وما ترى سواي، وأنت تحت كفتي وما نرى سواي وأنت بمنظري وما ترى سواي.

وقال لي احذر، لا أطلع على القلوب فأراك فيها بمعناك، ذاك تعري أو أراك فيها بفعلك، ذاك تقلي^(١).

لعل القلم، هنا، هو رمز العقل، والعرش هو رمز الامتلاك. وكلاهما علامة على الله سبحانه، كلاهما قناع إذا لم يتخطاهما الإنسان إلى ما وراءهما لم ير الحقيقة التي تحتفي وراء مظهرين من مظاهرها فصار محجوباً بالمظهر عن الجوهر. لا بد من نفسي القلم والعرش. لا بد من غيابهما كي يثبت الحضور الوحيد الذي يحو محضوره كل ما عداه "وأنا لا سواي فيما لم أبدأ، وأنا لا سواي فيما أبدي إلا بي". إن غواية التمكين في "العقل" وغواية القوة في "الامتلاك" هما اللذان يجعلان من الإنسان إلهاً صغيراً، ويفرضان سطوته في القلوب؛ العقل بمعناه أو الامتلاك بفعله، كأن الإنسان ينتحل الله

(١) محمد بن عبد الجبار النفرى، للمواقف والمحاطبات، تحقيق أرثر بري، الهيئة المصرية العامة

إذ يحاكي قدرته تعالى على التعريف "ذاك تعري" والتصرف "ذاك تقلي" معاً. ذلك أن الإنسان يرى نفسه في كل شيء. أين يكمن الخلاص إذن؟ يكمن الخلاص في نفي الذات؛ في غيابها. وهكذا يصير الله هو المرئي الوحيد "أنت في علمي وما ترى سواي، وأنت تحت كنفي وما ترى سواي وأنت بمنظري ولا ترى سواي" حيثئذ يتخلص الإنسان تماماً من غرور المعرفة ومن طغيان الثروة ولا يصير للإنسان حكمٌ على الإنسان، ولا يصير الإنسان عبداً للإنسان. الله وحده يعرف، والله وحده يملك، لأنه وحده يُوجد.

والدهش أن الإنسان عندما يختار هذا الوجه من وجوه الخلاص، عندما لا يعرف ولا يملك، يصير عارفاً ومالكاً حقيقياً لأنه يغدو بذلك بعضاً من وجود الوجود الحق (المطلق اللامتناهي). وهكذا يكون الغياب هو عين الحضور:

وقال لي عبيد كل عبيد هو عبيد الفارغ من سواي ولن يكون فارغاً من سواي حتى أوتيهِ من كل شيء. فإذا أتيتهِ من كل شيء أخذ إليه باليد التي أمرته أن يأخذ بها، ورد إلي باليد التي أمرته أن يرد^(١). (موقف الكشف والبهوت).

لم يك الحلاج عندما صرخ قائلاً: "ما في الجبة إلا الله" يستبدل بذات الله ذاته أو يعلي من وجوده حتى يشغل كل الوجود، ولكنه كان — بالأحرى — يثبت كلية غيابه وينفي حضوره نفياً هائياً، ومن ثم يؤكد الحضور الوحيد الذي عليه أن يشغل الفراغ وأن يدفع عذمية العدم:

مكانك من قلبي هو القلب كله فليس لشيء فيه غيرك موضع^(٢)

أو:

وغاب عني شهود ذاتي بالقرب، حتى نسيت اسمي^(٣).

(١) السابق نفسه، ص ١٧٠.

(٢) ديوان الحلاج، تحقيق كامل مصطفى الشبيسي، دار آفاق عربية — بغداد — ١٩٨٤ ص ٦٤.

(٣) السابق نفسه، ص ٧٦.

أو:

وأقبل الوجد يُفِي الكُل من صفي وأقبل الحق يحضيني وأبديه^(١).

من الطريف أيضاً أن نذكر قصة أبي يزيد البسطامي وصاحب ذي النون، فقد تتبع أبا يزيد رجلٌ من أتباع ذي النون المصري فلما التفت إليه أبو يزيد سأله: يا بني، من تطلب؟ فقال الرجل: أبا يزيد فقال له: إن أبا يزيد يطلب أبا يزيد منذ أربعين سنة ما وجده.

ويقول ابن عطاء الله: كيف يُتَصَوَّر أن يحجبه شيء وهو الواحد الذي ليس معه شيء^(٢).

ويقول: كان الله ولا شيء معه، وهو — الآن — علي ما عليه كان^(٣) وهو نفسه، ما ورد في غريب الحديث عنه عليه أفضل الصلاة والسلام

بيد أن هذه القدرة الفذة على إنتاج الغياب تقابلها قدرة فذة مضادة على إنتاج حضور مدّش، متعال وفريد، فالشيء ينطوي دوماً على نقيضه ويستدعيه.

لقد فرَغَ التصوف التاريخ من التاريخ لكي يحشوه عن آخره بالمطلق. وكان مسن نتيجة ذلك أن صار الإنسان جزءاً لا يتجزأ من هذا المطلق. وبدلاً من الإنسان الإله الذي يعرف ويملك ويطش منافساً بذلك الله نفسه وجَدَ الإنسان الإلهي الذي ينداح في الوجود كله ويمنحه تعبيره ومعناه.

قال النفري: وقال لي انظر إلى وجهي، فنظرت. فقال ليس غيري فقلت ليس غيرك. وقال لي انظر إلى وجهك فنظرت. فقال ليس غيرك. فقلت ليس غيري^(٤).
(موقف الفقه وقلب العين)

(١) السابق نفسه، ص ١٢٩.

(٢) ابن عطاء الله السكندري، الحكم المطائفة، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٨٨، ص ٤٩.

(٣) السابق نفسه، ص ٥٢.

(٤) المواقف والمخاطبات (مرجع سابق)، ص ١٣٤.

وقال الخلاج:

رأيت ربي بعين قلبي فقلت: من أنت؟ قال: أنت^(١).

وقال أبو يزيد البسطامي: كان الله مرآتي فأصبحت أنا مرآته^(٢).

وليست هذه القدرة الفلة على إنتاج الحضور إلا الوجه الآخر لفرضية الغياب. إنه حضور القمر الذي يستمد ضوئه من الشمس؛ حضور التبعة والاشتقاق. الغياب هو المُنطَلَق، والله هو الرهان، والحضور هو النتيجة. يجوز أن نقول أيضاً إن الغياب أصل وإن الحضور فرع، أو أن الغياب جوهر وإن الحضور عرض، أو إن الحضور دالة في الغياب ح = د (غ).

ولعل التصوف هو أول من طرح، في الفكر الإسلامي، ثنائية الشريعة والحقيقة. وهي ثنائية معروفة يُعبّر عنها أحياناً بمصطلحين آخرين هما: الظاهر والباطن. المهم أن الظاهر لا يحضر في الباطن وأن الباطن لا يحضر في الظاهر، ولكن العكس هو الصحيح؛ فالظاهر يغيب في الباطن فنرى اللبّ أو الجوهر، والباطن يغيب في الظاهر فنرى القشرة أو العرض. وغياب الظاهر في الباطن يفضي إلى انبثاق الحقيقة أما غياب الباطن في الظاهر فيفضي إلى انبثاق الشريعة. من خلال الغياب، إذن، نعرف حضور هذا الشيء أو ذاك. الغياب دليل أو قانون. والعلاقة بين الشريعة والحقيقة — تأسيساً على ذلك — ليست علاقة جدل لأن علاقة الجدل تفترض التناظر بين الحضور والغياب، وتفترض الصراع بينهما. ولكنها علاقة استبدال تنهض على التراتب، أو علاقة استبدال تشفّ عن الإزاحة.

الاختلاف بين الشريعة والحقيقة اختلافٌ اركيولوجي يكشف تعدد طبقات المعرفة وتعاقبها.

كيف يصوغ النص القرآني مفهوم الغياب؟ وما دلالة هذا المفهوم؟ وما وظيفته في سياقي التعبير والرؤية؟

(١) عدنان حسين الموادي، الشعر الصوفي، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٨٦، ص ٢٠٩.

(٢) الفلسفة الصوفية في الإسلام (مرجع سابق)، ص ٣٢٣.

نقرأ: ﴿وَمَا مِنْ غَائِبَةٍ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ (النمل: ٧٥).
 ﴿عَالَمُ الْغَيْبِ لَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا﴾ (الجن: ٢٦).
 ﴿لَقَدْ قَضَىٰ عَلَيْهِمْ بِعِلْمٍ وَمَا كُنَّا غَائِبِينَ﴾ (الأعراف: ٧).
 ﴿إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ﴾ (المائدة: ١٠٩).
 ﴿وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾ (لقمان: ٢٠).
 ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ (الحديد: ٣).
 ﴿وَإِنْ تَجَهَّزْ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى﴾ (طه: ٧).
 ﴿إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أَخْفِيهَا﴾ (طه: ١٥).
 ﴿قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (الفرقان: ٦).

إن مفهوم الغياب هو مفهوم الاستتار والخباء والسِر. وتكمن دلالة هذا المفهوم في حضور التفرد والاستقصاء والإحاطة. وهو يقوم في سياق التعبير بلعلم صورة "الاختلاف" وشحنها، ويقوم في سياق الرؤية باستكمال مشهد الوجود من كل الجهات حيث يتكشف إيقاع التوافق والتضاد داخل وحدة كلية واحدة، تامة ومغلقة، تنبع "من" وتصب "في" كينونة الذات المطلقة.

والصورة الأثيرية لنفي الذات الإنسانية وغيابها هي ما يفتح الكون كله على "السِر" اللامرئي في بهاء تفرده واستقصائه وإحاطته، وهي ما يعيد الانكسار إلى التوازي، وهي ما يخترق إيقاع التضاد إلى مركزية التوافق في معزوفة الوجود. إن قوة النفي تسطع في أفق التام عجب يتحول عبره الحوار (الديالوج) إلى نجوى (مونولوج)، والصراع إلى مجازحة. تصمت الأوركسترا وينهض عازف منفرد ليلاعب على أوتار آلتة كأورفيوس فتتحلق من حوله الوحوش والطيور وسائر الكائنات على اختلافها مأخوذة بمهددة واحدة وتنومة وحيدة.

الصوفي، إذن، يرجع بالمشهد المزدوج في النص القرآني إلى ما قبله؛ إلى انفراد ما كان. إنه يرجع إلى جذر الآتية ليقول لنا إن هذه الآتية هي الخطأ الذي ينبغي أن يصوب. إذا جاوزنا مستوى الفكر إلى مستوى الواقع فقد أسس التصوف، عملياً،

لخبرة الخلدس، وفتح الأنا على داخلها فكشف عن سيكولوجيا الأعماق، وأشاد بخصوصية العلاقة القائمة على التأمل الفريد بين الإنسان والحلقة الكونية، وانفرد بدفع مسؤولية الضمير إلى أقصى حدودها، وتوسّع في حقل التمثيل الرمزي للحقيقة، ودل على تماثل الصراع الإنساني في العالم، ونقض يده من تفاعله التعلقي بكل الأشكال الحياتية المفرّعة من مضمونها، وحث — دون كلل — على ضرورة الاستغناء هادفاً إلى تدشين حرية أصيلة تنتشل الإنسان من عبوديته للأشخاص والأشياء.

لثاني مبادرات منهشة تؤكد أصالة ما هو غائب، وزيف ما هو حاضر. الغائب، هنا، هو إمكان الوجود. ويتجسد هذا الإمكان تجسداً فردياً في شخصية الصوفي؛ فالصوفي بطل يغيب بذاته، ويحضر في قيم ذاته؛ هذه القيم التي تُنمّل في مجموعها منظومة غائبة في حياة العالم. إنه الغائب في الغياب، والحاضر هذا الغياب نفسه حضوراً أصيلاً في حضورنا الزائف.

الغياب حياة والحياة غياب. هكذا نستسر — ربما — للعن المائل في هذا النص:
(أَوَمِنْ كَانَ مِثًا فَأَحْبَبَهُ وَحَقَّقْنَا لَهُ لَوْذَا يَمُتِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَقَلَهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَسَمِ
بِخَارِجٍ مِنْهَا (١٢٢)) (الألغام: ١٢٢).

يقول النفري في (موقف الاختيار):

أوقفني في الاختيار وقال لي كلهم مرضى

ويقول في (موقف الوحدة):

أوقفني في الوحدة وقال لي أظهرت كل شيء يحجب عني ولا يدل علي، فحفظ كل إنسان من الحجة كحظه من التعلق.

ويقول ابن عطاء الله في حكمه:

أنت من الأكوان ما لم تشهد للكون، فإذا شهدته — كانت الأكوان معك.

كان التصوف — بالأحرى — اعتراضاً على مؤسسة الحياة على نحو ما هي عليه.

فمؤسسة الحياة على نحو ما هي عليه تنهض في صميمها على الأنانية، والرياء، والاستغلال، والانتفاع، والقسوة، وتعطيل ملكات الروح. وهي مؤسسة تُنتج "الاغتراب" بمعانيه كافة، ولا تتورع أن تحول الأديان بوصفها ثورات روحية إلى نظام هامد من الطقوس والتقاليد والعادات التي تسهم في إبقاء كل شيء في موضعه. وهكذا

توظّف الشريعة لصالح آلياتها الثابتة إذ تحوّلها إلى شعيرة وحَسْبُ. جاء التصوف لكي يقول إنه يجاوز مظهر الشريعة إلى جوهر الحقيقة، وأنه يُمثّل ثورة جديدة. يدعونا التصوف إلى الاغتراب عن "حياة الاغتراب"، وينادي بانتماء واحد إلى المطلق. وبذلك فهو يعكس — حتى في أشدّ مذاهبه انكفاءً وهروباً كما يقال — شرقاً متجهداً إلى الحرية لأنه يلعب دور الخروج على السائد والمستقرّ. ارتبط التصوف في منشأ اسمه بثوب الصوف أو بنعت الصفاء. وإذا كان الصوف رمزاً لخشونة الملابس فإن الصفاء رمزٌ لنعومة الروح ورهاقتها. وهذه المفارقة الواضحة بين الظاهر والباطن تدلنا مرةً أخرى على كيفية غياب أحدهما في الآخر؛ فالصوف هو شريعة التصوف والصفاء هو حقيقته. الغياب أيضاً هنا دليلٌ أو قانون.

التصوف رؤية ضاربة في عمق التاريخ الإنساني. وفي الهند والصين وفارس واليونان القديمة كان ثمة انعطافات دائمة داخل مسيرة الفكر الفلسفي نحو التصوف. وكان التصوف في كل هاتيك الأزمنة والأمكنة يمثل — في قمته — اعتراضاً على "مؤسسة الحياة القائمة"، ويرى في ذات الإنسان عائقاً يحول بينه وبين الانفتاح على المطلق. وليس من العجيب أن تتراسل الأفكار الصوفية، وتتجاوب، وتتناسخ، عبر كل العقائد والأديان المختلفة، فهذه الأفكار تحاول أن تقول شيئاً واحداً في النهاية: إن الخلاص الحقيقي يكمن في غياب الاختلاف بين الإنسان وصورة المطلق. بيد أن التصوف يمحو هذا الاختلاف عن طريق الاختلاف كذلك. فلكي يجاوز الإنسان الاختلاف بينه وبين المطلق لا بد أن يختلف مع ذاته أولاً، ومع لحظة الواقع التاريخي التي تُعمّق اختلاف ذاته تلك مع الله الذي ينشده ويسعى إليه ثانياً.

يقول لوتسو:

أن تموت دون أن تملك، ذلك هو الحضور الأبدي^(١).

ويقول: النجاح الباهر ليس ميزة

لا تصلصل وكأنك مصنوع من اليشم

ولا تظن مثل أجراس من حجر^(٢).

(١) الطريق إلى الفضيلة (نص صيني مقسّم) (مرجع سابق)، ص ٥٢.

(٢) السابق نفسه، ص ٦٠.

وفي عرض مكثف للمذهب الرواقي يقول "بواب":
ليست الأشياء كلها إلا جوانب من كل رائق.
جسده الطبيعة، وروحه الله^(١).

أما "أفلوطين" أعظم خلفاء "أفلاطون" فيتركز فكره حول الواحد **THE ONE** الذي يعلو على الشخصية ويجاوز الواقع، والفكر والتعريف، والفهم، وتطلّع جميع الأشياء إليه (.....) والغاية الحقة للروح هي الاتحاد مع هذا الواحد، أو تحقيق المتوحد إلى المتوحد^(٢). ولن نعلم في الزرادشتية والبوذية والهندوسية وغيرها صوراً متعددة للخلّاص الذي يهدف إلى الاتحاد الكامل بالمطلق عن طريق غياب الذات. يبدو أن التصوف، بذلك، يؤسس علماً شعرياً للغياب. وفي هذه الشعرية الاستثنائية يتجلى نوع فريد من المعرفة كما يتجلى نوع فريد من الوجود، معرفة اللامعرفة، ووجود اللاوجود- فلسفة أحسب أنها لا تطلب من الإنسان أن يسعى وراء الجهل والموت سعياً حتى يدركهما، بل تطلب منه أن يقيس معرفته ووجوده بوصفهما شيئين نسييين إلى معرفة الله ووجوده بوصفهما شيئين مطلقين كي يدرك أن ما ينطوي عليه من علم وثروة وسلطان يؤول إلى الصفر، وأن كل ما هو محسوب عليه أو محاسب به لا يلد السعادة الحقيقية؛ فالسعادة الحقيقية هي الديمومة، ولكي يتخطى الإنسان خط الزوال وينخرط في الديمومة، في اللاهوائي، لا بد أن ينصهر انصهاراً في حب الله وإرادته ويغيب عن صورة وجوده التاريخي المحدث بحدّ الزمان والمكان.

(١) المعتقدات الدينية لدى الشعوب، (مرجع سابق، ص ٨٦).

(٢) السابق نفسه، ص ٨٧+.

الغاية

الخاتمة

يعلمنا النص أنه قولٌ مكتفٍ بذاته، مكتمل في دلالاته، ولكنه مفتوح بوصفه كتابيةً على الوعي بإمكانات التوالد والنمو والتحول. والقراءة المنهجية هي التي تفعل ذلك. القراءة المنهجية قراءة موضوعية، ولكنها ليست قراءة محايدة.

النص كيانٌ مطلق. بيد أن حركته ليست مغلقة. إنها تتجاوز الحيز الذي يرسم حدود جسده، وتعلو — دوماً — عليه. النص هو الوجود الذي يشرّبُ إلى خارجِه بالرغم من موضوعيته؛ الوجود الذي يمثّلُ العالمَ من خلاله بوصفه كلاماً، ويمثّلُ الكلامَ من خلاله بوصفه عالماً، إنه اندياح العالم والكلمات في نزوع مشترك إلى الكشف عن الحقيقة التي تختبئ وراء كليهما. ماذا يعلمنا النص أيضاً ؟ يعلمنا أنه جدلية الأحكام والتفصيل التي تعمل في أطرافٍ دائبة، وأنه رغبة الامتداد عبر مستويات متدرجة من القول، وأنه انبثاق أولي يحفر مجراه بعمق واتساع بحيث يستوعب التشابه في الاختلاف ويستوعب الاختلاف في التشابه.

النص، أخيراً حدث مادي في الزمان والمكان يتشكل في مجموعة من العلامات التي تقولها فيما يؤولها.

تستند حركة (الفهم/التحليل/التأويل) إلى نسجٍ معرفي يحاول التكييف بين استرفادات المنهج وخصوصية الثقافة من جهة، وبين حداثة القراءة وتراثية المقروء من جهة ثانية كما تحاول هذه الحركة على مستوى آخر أن تقيم جسراً بين وعي المطلق ووعي التاريخ، وأن تكشف صورة التفاعل بينهما في أكثر من اتجاه. كأن ثمة حواراً

يتم الكشف عنه بأدوات متجاوزة، كل منها يستدرك نقص الآخر ويلبي حاجته إلى مجاوزة حدود نوعه: اللغة، والعلم، والفلسفة... الخ.

إن حركة (الفهم/التحليل/التأويل) في هذا الكتاب حركة نواصة، تتذبذب بين مدرجات السطوح، وتكرر انتقالاتها بين زوايا المشاهدة، مستدعيةً بذلك نباهة النص الأساس نفسه، ومستلهمةً فطنته وحيويته.

وهي في كل ذلك حركة فاعلة ومنفعلة، تعرض النص عليها فيما تعرض نفسها على النص، وتحرص على تفسير الإشارات المتبادلة بين الوحدة والأجزاء، وتطمح أن تضيء العلاقة بين اللغة والأشياء.

إن التفكير — كما يقول باشلار — يهبنا نسيجا حقيقياً للتواجد. والعقلانية تطرح نفسها — كما يقول أيضاً — في مملكة القيم التأملية، التي يمكن اعتبارها مملكة التفكير في قيم المعرفة. هنا قصدت أن أفكر وأن أتأمل، وأن أوجّد، بالمعنى الذي يستطيع أن يدلّ في معنى الحياة على حياة للمعنى.

لعلنا بحاجة دائمة إلى النظر في النصّ القرآنيّ من حيث هو كتابٌ كشفٍ عن الإمكان. إن إعجازه الحقيقي — فيما أرى — يكمن في هذه النقطة بالتحديد. وقد جاء تركيزي على تقاطعاته، تخارجاته، وتعدد امتداداته، انطلاقاً من هذه الرؤية.

إن قدرة النص على الاستجابة لتضافر الصور والأفكار في فضاء القراءة تنبع من طاقة استشرافه الفياضة لعالم الإمكان، نفاذ بصيرته إلى ما وراء الشروط التاريخية لكل واقع مُحتمل. لذلك فمن القصور البالغ أن ننظر إلى النص القرآني بوصفه أيديولوجيا أو نظاماً ساكناً صارماً من التصورات. إنه — بالأحرى — يقينٌ إضاءة، أطروحةٌ علاقاتٍ وأدوارٍ، حكمةٌ تأملٍ ورؤية، ودليلٌ بداهة، وضمانٌ تناغم واختيار.

لا أزعم أنني ذهبت، في هذا الكتاب، إلى آخر مدى متاح. ولكنني مشيت خطى في مدى لغوي أن يمشى فيه إلى أبعد، فالمدى شاسع وغني، وليس في وسع إنسانٍ واحدٍ أن يقطعه إلى نهايته. أرجو فقط ألا أكون قد تعثرت، وأن أكون قد حظيت ببعض الحصاد الذي يعرض عنه الحرث والتقليب.

المراجع

كتب بالعربية:

- (١) ابن عطاء الله السكندري، الحكم العطائية، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٨٨.
- (٢) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٨٩.
- (٣) ابن مسرة، كتاب خواص الحروف، المجلس الأعلى للثقافة، تحقيق محمد كمال جعفر، ١٩٨٢.
- (٤) أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، المؤسسة المصرية للتأليف والنشر، ١٩٦٨.
- (٥) أبو بكر الباقلائي، إعجاز القرآن، دار المعارف، ١٩٧١.
- (٦) أبو بكر السجستاني، كتاب المصاحف، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٥.
- (٧) أبو محمد جعفر بن أحمد بن الحسين السراج، مصارع العشاق، دار صادر، بيروت — بدون تاريخ.
- (٨) أحمد مطلوب، معجم النقد العربي القديم، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٨٩.
- (٩) الحسين بن منصور الخلاج، كتاب الطواسين، دار النظم، القاهرة، ١٩٨٩.
- (١٠) الحسين بن منصور الخلاج، ديوان الخلاج، تحقيق كامل مصطفى الشمي، دار آفاق عربية، بغداد، ١٩٨٤.
- (١١) الشريف الرضي، تلخيص البيان في مجازات القرآن، تحقيق وتقديم على محمود مقلد، مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٨٦.
- (١٢) جلال الدين السيوطي، أسباب النزول، دار قتيبة، دمشق، ١٩٨٧.
- (١٣) جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، نواسخ القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، (بدون تاريخ).
- (١٤) جمال حمدان، العالم الإسلامي المعاصر، دار الهلال، ١٩٩٣.
- (١٥) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢.
- (١٦) حازم القرطاجني، منهاج البلغاء ومراج الأدباء، تحقيق محمد الحبيب بسن خوجه، بيروت، ١٩٨١.

- ١٧) حسن حنفي، التراث والتجديد، المركز العربي للدراسات والنشر، القاهرة، ١٩٨٠.
- ١٨) حسن سليمان، سيكولوجية الخطوط، دار الكتاب العربي، ١٩٦٧.
- ١٩) زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر، القاهرة، (بدون تاريخ).
- ٢٠) صبحي الصالح، الإسلام ومستقبل الحضارة، دار الشورى، بيروت، ١٩٩٠.
- ٢١) صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٠.
- ٢٢) صلاح فضل، علم الأسلوب. مبادئ وإجراءاته، النادي الأدبي الثقافي، جدة، ١٩٨٨.
- ٢٣) صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، عالم المعرفة، الكويت، ع(١٦٤) ١٩٩٢.
- ٢٤) عاطف جودة نصر، النص الشعري ومشكلات التفسير، مكتبة الشهاب، ١٩٨٩.
- ٢٥) عبد السلام بن عبد العال، وسالم يفوت، درس الإستمولوجيا ونظرية المعرفة، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٨٦.
- ٢٦) عدنان حسين العوادي، الشعر الصوفي، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٨٦.
- ٢٧) عبد الغفار مكاوي، ثورة الشعر الحديث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤.
- ٢٨) عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية في الإسلام، دار الفكر العربي (بدون تاريخ).
- ٢٩) فراس السواح، مغامرة العقل الأولى، دار الكلمة للنشر، بيروت، ١٩٨٢.
- ٣٠) قتادة بن دعامة السنوسي، كتاب الناسخ والمنسوخ، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٥.
- ٣١) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، دار الإنشاء للطباعة والنشر، طرابلس، لبنان، ١٩٧٤.

- (٣٢) محمد المدني، الإتحافات السنية في الأحاديث القدسية، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٧٨.
- (٣٣) محمد بن عبد الجبار النفري، المواقف والمخاطبات، تحقيق آرثر بري، تقدم عبد القادر محمود، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٨٥.
- (٣٤) محمد عاطف غيث، قاموس علم الاجتماع، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٧٩.
- (٣٥) محمود السيد شيخون، من أسرار البلاغة في القرآن، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٨٤.
- (٣٦) محمود بن عمر الزعخشري، الكشف عن حقائق غوامض التزويل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار الريان للتراث، ١٩٨٧.
- (٣٧) محمود رجب، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، دار المعارف، ١٩٨٧.
- (٣٨) يوسف سلامة، الإسلام والتفكير الطوباوي: هل الإسلام يوتوبيا، دار كتعان، دمشق، ١٩٩١.

كتب مترجمة:

- (١) أحمد المديني، أصول الخطاب النقدي الجديد، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٨٧.
- (٢) أريك فروم، الإنسان بين الجوهر والمظهر، ت: سعد زهران، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٩.
- (٣) ألان نادو، عبدة الصفر، ت: س البستاني، وأ. البطراوي، دار شرقيات، القاهرة، ١٩٩٣.
- (٤) الفرد نورث وايتهيد، العقيدة تتكون، ت: وليم فرج حنا، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٥.
- (٥) برت إم هرو، كتاب الموتى الفرعوني، ت: والس بدج عن المهر وغلغيفية، وفيليب عطية إلى العربية، مكتبة مدهولي القاهرة، ١٩٨٨.
- (٦) بول تيليتش، الحب والقوة والعدالة، ت: كامل يوسف حسن، دار الثقافة القاهرة، ١٩٨١.
- (٧) ترفيثان تودوروف، فتح أمريكا: مسألة الآخر، ت: بشير السباعي، دار سينا للنشر، ١٩٩٢.

- (٨) جاستون باشلار، العقلانية التطبيقية، ت: بسام الهاشم، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٨٧.
- (٩) جان جيتون وجريشكا وإيجور بوجدانوف، الله والعلم، دار عويدات، بيروت/باريس، ١٩٩٣.
- (١٠) جان يياجيه، البنيوية، ت: عارف منيمنة وبشرى أو بروي منشورات عويدات، بيروت/باريس، ١٩٨٢.
- (١١) جان برتلمي، بحث في علم الجمال، ت: أنور عبد العزيز، مكتبة النهضة مصر، ١٩٧٠.
- (١٢) جبرا إبراهيم جبرا، الأسطورة والرمز (دراسات نقدية)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٠.
- (١٣) جفري بارندر، للمعتقدات الدينية لدى الشعوب، ت: إمام عبد الفتاح إمام، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٣.
- (١٤) جون كوين، بناء لغة الشعوب، ت: أحمد درويش، مكتبة الزهراء، ١٩٨٥.
- (١٥) جون ماكوري، الوجودية، ت: فؤاد زكريا، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٢.
- (١٦) جيروم أنطوني روني، الأهواء، ت: سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٧.
- (١٧) غوسيه مارييا بوثويلو ايفانكوس، نظرية اللغة الأدبية، ت: حامد أبو أحمد، مكتبة غريب، القاهرة، ١٩٩٢.
- (١٨) دافيد لوهرتون، أنثروبولوجيا الجسد والحداثة، ت: محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٣.
- (١٩) روبرت م. أغروس، وجورج ن سانتسيو، العلم في منظوره الجديد، ت: كمال حلايلي، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٩.
- (٢٠) روجيه جارودي، وعود الإسلام، ت: ذوقان قرقوط، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٣.
- (٢١) ستيفن هوكنج، موجز في تاريخ الزمان، ت: عبد الله حيدر، أكاديميا، بيروت، ١٩٩٠.

- (٢٢) عبد الواحد لؤلؤة، موسوعة المصطلح النقدي، منشورات وزارة الثقافة، بغداد، ١٩٨٢.
- (٢٣) فريدريك نيتشه، الفلسفة في العصر للأساوي الإغريقي، ت : سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٣.
- (٢٤) كارل ساجان، الكون، ت : نافع أيوب لبس، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٣.
- (٢٥) لوتسو، الطريق إلى الفضيلة (نص صيني مقدس) ت : علاء الديب، دار سعاد الصباح، الكويت / القاهرة، ١٩٩٢.
- (٢٦) ماري مادلين دافي، معرفة الذات، ت : نسيم نصر، عويدات، بيروت، ١٩٨٣.
- (٢٧) موريس بوكاي، القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم، جمعية الدعوة الإسلامية، طرابلس (بلون تاريخ).
- (٢٨) ميشيو كاكرو، وجنيفر ترينر، ما بعد اينشتاين / البحث العالمي عن نظرية للكون، ت : فايز فوق العادة، أكاديميا، بيروت، ١٩٩١.

كتب بالإنجليزية:

- 1) Jeremy Hawthorn (editation) Criticism and critical Theory, London, 1985.
- 2) Keir Elam, The Semiotic of The Theatre and Drama, Menthuen, London and Newyork, 1983.
- 3) Paul Ricouer, The conflict of interpretation, North Weston University, 1974.
- 4) Roland Barthes, The Pleasure of the Text, Translated by Richard Miller. Newyork. 1975.

مجلد ودوریات :

- (١) مجلة فصول، الأدب المقارن، ١٩٨٣.
- (٢) مجلة فصول، جماليات الإبداع والتغير الثقافي، ١٩٨٦.
- (٣) مجلة القاهرة، نوفمبر ١٩٩٣.
- (٤) الأهرام القاهرة، ٢٠ نوفمبر ١٩٩٣.

* * * * *

إصدارات المعهد العالمي للفكر الإسلامي

أولاً - سلسلة إسلامية المعرفة

- إسلامية المعرفة : المبادئ العامة وخطة العمل (رقم ١)، ط/٢، ١٩٩٢، ٢٢٨ ص.
- الوجيز في إسلامية المعرفة : المبادئ العامة وخطة العمل مع أوراق عمل بعض مؤتمرات الفكر الإسلامي، (رقم ٢)، ١٩٨٧، ١٣٢ ص.
- نحو نظام نقدي عادل : دراسة للنقود والمصارف والسياسة النقدية في ضوء الإسلام (رقم ٣)، محمد عمر شابر، ١٩٩٠، ط/٣، ١٩٩٢، ٤٠٤ ص، غلاف ج ٢٠، مجلد.
- نحو علم الإنسان الإسلامي : تعريف ونظريات واتجاهات، (رقم ٥)، أكبر صلاح الدين أحمد، ١٩٩٠، ١٥٨ ص.
- أبحاث مؤتمر للمناهج التربوية والتعليمية في ظل الفلسفة الإسلامية والفلسفة الحديثة، (رقم ٦)، ١٩٩٤، ٤٥٢ ص.
- أبحاث ندوة نحو فلسفة إسلامية معاصرة، (رقم ٧)، ١٩٩٤، ٥٩٠ ص، ج ٣٠، ثرائنا للفكري في ميزان الشرع والعقل، (رقم ٨)، محمد الغزالي، ط/٢، ١٩٩١، ٢١٨ ص.
- مدخل إلى إسلامية المعرفة : مع مخطط لإسلامية علم التاريخ، (رقم ٩)، عماد الدين خليل، ط/٣، (منقحة ومزينة) ١٩٩٤، ١٠٤ ص.
- إصلاح الفكر الإسلامي: منخل إلى نظم الخطاب في الفكر الإسلامي المعاصر، (رقم ١٠)، طه جابر العلواني، ط/٤، ١٩٩٥، ١٩٨ ص.
- أبحاث ندوة إسهام الفكر الإسلامي في الاقتصاد المعاصر، (رقم ١١)، نشر مشترك مع الأزهر الشريف مركز صالح عبد الله كامل للدراسات التجارية الإسلامية، ط/٢، ١٩٩٨، ٧٥٤ ص.
- أبحاث ندوة نحو علم نفس إسلامي، (رقم ١٢)، ١٩٩٣، ٤٢٤ ص.
- ابن تيمية وإسلامية المعرفة، (رقم ١٣)، طه جابر العلواني، ط/٢، ١٩٩٥، ٨٨ ص.
- الإسلام والتجدي الاقتصادي، (رقم ١٤)، محمد عمر شابر، ١٩٩٥، نشر مشترك مع المعهد العربي للدراسات المالية والمصرفية بعمان، ٤٩٦ ص.
- حكمة الإسلام في تحريم الخمر، (رقم ١٦)، مالك بدري، ١٩٩٦، ٢٠٨ ص.
- المنظور الإسلامي لممارسة الخدمة الاجتماعية، (رقم ١٧)، عفاف الدباغ، نشر مشترك مع مكتبة المؤيد بالرياض، ١٩٩٥، ٤٤٦ ص.
- مقدمات الاستبعا : للشرق موجود بغيره لا بذاته، (رقم ١٨)، غريغوار منصور مرشو، ١٩٩٦، ١٥٧ ص.

- بحوث المؤتمر التربوي : نحو بناء نظرية إسلامية معاصرة، (رقم ١٩)، تحرير فتحسي ملكاوي، نشر مشترك مع جمعية الدراسات والبحوث الإسلامية بعمان، ١٩٩١، \$٣٥، (ج: ١): ٢٠٠ ص، (ج: ٢): ٥٢٣ ص، (ج: ٣): ٦٠٧ ص.
- أهداف التربية الإسلامية في تربية الفرد وإخراج الأمة وتنمية الأخوة الإنسانية، (رقم ٢٠)، ماجد عرسان الكيلاني، ط/٢، ١٩٩٧، ٦١٠ ص.
- إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم، (رقم ٢١)، طه جابر العلواني، ١٩٩٦، ٣٤ ص.
- الجمع بين القراءتين : قراءة الوحي وقراءة الوجود، (رقم ٢٢) طه جابر العلواني، ١٩٩٦، ٣٠ ص.
- التوجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعية : المنهج والمجالات، (رقم ٢٣)، تقديم طه جابر العلواني، ١٩٩٦، ٥٢٨ ص.

ثانياً - سلسلة إسلامية الثقافة

- دليل مكتبة الأسرة المسلمة، (رقم ١)، نشر مشترك مع الدار العالمية للكتاب الإسلامي بالرياض ، عبد الحميد أبو سليمان، ط/٢، ١٩٩٣، ٦٧٨ ص.
- دور الكتب والمكتبات في الحضارة العربية والإسلامية، (رقم ٢)، تحرير إبراهيم علي العوضي، ١٩٩٧، ١١٨ ص.

ثالثاً - سلسلة قضايا الفكر الإسلامي

- حجية السنة، (رقم ١)، عبد الغني عبد الخالق، ط/٤، ١٩٩٤، ٥٩٨ ص.
- أدب الاختلاف في الإسلام، (رقم ٢)، طه جابر العلواني، ط/٥، ١٩٩٢، ١٧٨ ص.
- الإسلام والتنمية الاجتماعية، (رقم ٣)، محسن عبد الحميد، ط/٢، ١٩٩٢، ١٥٢ ص.
- كيف نتعامل مع السنة النبوية : معالم وضوابط، (رقم ٤)، يوسف القرضاوي، ط/٥، ١٩٩٣، ١٥٤، ٥٠ ص.
- كيف نتعامل مع القرآن : مذاكرة مع الشيخ الغزالي، (رقم ٥)، ط/٣، ١٩٩٣، ٢٣٥ ص.
- حول تشكيل العقل المسلم، (رقم ٦)، عماد الدين خليل، ط/٥، ١٩٩٢، ١٧٩ ص.
- مرجعيات في الفكر والدعوة والحركة، (رقم ٧)، عمر عبيد حسنة، ط/٢، ١٩٩٤، ١٣٠ ص.
- مشكلتان وقراءة فيهما، (رقم ٨)، طارق البشري وطه جابر العلواني، ط/٣، ١٩٩٣، ٧٤ ص.
- حقوق المواطنة : حقوق غير المسلم في المجتمع الإسلامي، (رقم ٩)، برلاند الفنوشي، ط/٣، ١٩٩٣، ٣٦، ٣٠ ص.
- تجديد الفكر الإسلامي، (رقم ١٠)، محسن عبد الحميد، ١٩٩٦، ٢٤٦ ص.

- العقيدة والسياسة : معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية، (رقم ١١)، لؤي صافي، ٢٦٩، ١٩٩٦ ص.
- أبحاث ندوة الخدمة الاجتماعية في الإسلام، (رقم ١٣)، تقديم علي جمعة محمد، ٥٧١، ١٩٩٦ ص.
- الأمة القطب : نحو تأسيس منهجي لمفهوم الأمة في الإسلام، (رقم ١٤)، منى أبو الفضل، ١٩٩٤، ٦٣ ص.
- قراءات في الفنون الإسلامية (رقم ١٥)، أسامة لقناش (تحت الطبع)
- قضايا إشكالية في الفكر الإسلامي المعاصر، (رقم ١٦)، تحرير نصر محمد عارف، ١٩٩٧، ٣٦١ ص.

رابعاً : سلسلة المنهجية الإسلامية

- أزمة العقل المسلم، (رقم ١)، عبد الحميد أبو سليمان، ط/٣، ١٩٩٣، ٢٤٥ ص.
- المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية : أعمال للمؤتمر العالمي الرابع للفكر الإسلامي، (رقم ٢)، مجلد، ١٩٩٥، ١٢٨٧ ص.
- معالم المنهج الإسلامي، (رقم ٣)، محمد عمار، نشر مشترك مع الأزهر الشريف - اللجنة العليا للدعوة الإسلامية، ط/٢، ١٩٩١، ٢٨٠ ص.
- في المنهج الإسلامي : البحث الأصلي مع المناقشات والتعليقات، (رقم ٤)، محمد عمار، ١٩٩١، ٢٦٧ ص.
- خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، (رقم ٥)، عبد المجيد النجار، ط/٢، ١٩٩٣، ١٤١ ص.
- المسلمون وكتابة التاريخ : دراسة في التأصيل الإسلامي لعلم التاريخ، (رقم ٦)، عبد العليم عبد الرحمن خضر، ط/٢، ١٩٩٤، ٣١٩ ص.
- في مصادر التراث السياسي الإسلامي : دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقراء والتأصيل، (رقم ٧)، نصر محمد عارف، ١٩٩٤، ٢٣٧ ص.
- كتاب وبحوث أعمال مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات، (رقم ٨)، تحرير فتحي ملكاوي ومحمد أبو سل، نشر مشترك مع جمعية الدراسات والبحوث الإسلامية بالأردن، ٢٨٧، ١٩٩٤ ص.
- إشكالية التحيز : رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، (رقم ٩)، تحرير عبد الوهاب المسيري، ط/٣، ١٩٩٨ :
أفق التحيز، ١١٩ ص.
- ب (العلوم الاجتماعية، ٣٩٥ ص.
- ت (العلوم الطبيعية، ٢٧٤ ص.
- ث (علم النفس والاتصال الجماهيري، ١٩٩ ص.
- ج (مشكلة المصطلح - الأدب والنقد، ٢٢٧ ص.
- ح (إدراك التحيز في الفكر العربي الحديث، ١٧٦ ص.
- أعمال ندوة السنة النبوية ومنهجها في بناء المعرفة والحضارة، (رقم ٢)، (١٠، ج)، نشر مشترك مع المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية بالأردن، ١٩٩٢، ١٠٣٣ ص.

- طاهرية ابن حزم الأندلسي: نظرية المعرفة ومناهج البحث، (رقم ١١)، لنور خالد الزغبى، ١٩٩٦، ١٦٢ ص.
- قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية، (رقم ١٢)، تحرير نصر عارف، ١٩٩٦، ٤٢٣ ص.
- نحو منهجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي بين المقدمات والمعوقات، (رقم ١٣)، منى أبو الفضل، ١٩٩٦، ٥٤ ص.
- النص القرآني من الجملة إلى العالم، (رقم ١٤)، وايد منير، ١٩٩٧.
- نحو منهج لتنظيم المصطلح الشرعي، (رقم ١٥)، هاني محيي الدين عطية، ١٩٩٧، ٢٦٠ ص.

خامساً - سلسلة أبحاث علمية

- أصول الفقه الإسلامي : منهج بحث ومعرفة، (رقم ١)، طه جابر العلواني، ط/٢، ١٩٩٥، ٤٤٤ ص.
- روح الحضارة الإسلامية، (رقم ٢)، محمد للفاضل بن عاشور، ط/٢، ١٩٩٣، ٨٧ ص.
- التفكير من المشاهدة إلى الشهود : دراسة نفسية إسلامية، (رقم ٣)، مالك بدري، ط/١٩، ١٩٩٣، ٣٠ ص.
- فلسفة التنمية : رؤية إسلامية، (رقم ٤)، إبراهيم أحمد عمر، ط/٢، ٦٤، ١٩٩٢ ص.
- العلم والإيمان : مدخل إلى نظرية للمعرفة في الإسلام، (رقم ٥)، إبراهيم أحمد عمر، ط/٢، ٧٧، ١٩٩٢ ص.
- دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين، (رقم ٦)، عبد المجيد النجار، ١٩٩٢، ٨٨ ص.
- دور الجامعات والتعليم العالي في المجتمعات العربية: أسباب الفشل ومقومات النجاح، (رقم ٧)، طه جابر العلواني.
- حاكمية القرآن، (رقم ٨)، طه جابر العلواني، ١٩٩٦، ٤٠ ص.
- علم أصول الفقه وعلاقته بالفلسفة الإسلامية، (رقم ٩)، علي جمعة محمد، ١٩٩٦، ٤٢ ص.
- وعلم أئم الأسماء كلها، (رقم ١٠)، محمود لدمرداش، ١٩٩٦، ٦٣ ص.
- التعددية : أصول ومراجعات بين الاستنباع والإبداع، (رقم ١١)، طه جابر العلواني، ١٩٩٦، ٣٠ ص.
- الأزمة الفكرية ومناهج للتغيير : الأفاق والتطلعات، (رقم ١٢)، طه جابر العلواني، ١٩٩٦، ٤٠ ص.
- المنطق والموازين القرآنية: قراءة لكتاب القسطاس المستقيم للغزالي، (رقم ١٣)، محمد مهران، ١٩٩٦، ٦٢ ص.
- الشخصية الإنسانية في التراث الإسلامي، (رقم ١٥)، نزار العاني، ١٩٩٨، ٢٥٤ ص، ٦,٥×٩,٥ بوصة.

سادساً - سلسلة المحاضرات

- الأزمة الفكرية المعاصرة : تشخيص ومقترحات علاج، (رقم ١)، طه جابر العلواني، ط/٢، ١٩٩٢، ٦٤ ص.
- أبعاد غائبة، (رقم ٢)، طه جابر العلواني، ١٩٩٦، ١٠٩ ص، ٥، ٥×٨، ٥ بوصة.

سابعاً - سلسلة رسائل إسلامية المعرفة

- خواطر في الأزمة الفكرية والمازق الحضاري للأمة الإسلامية، (رقم ١)، طه جابر العلواني، نشر مشترك مع الدار العالمية للكتاب الإسلامي بالرياض، ١٩٩٦، ٢٥ ص.
- نظام الإسلام العقلاني في العصر الحديث، (رقم ٢)، محمد المبارك، نشر مشترك مع الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط/٢، ١٩٩٦، ٤٥ ص.
- الأسس الإسلامية للعلم، (رقم ٣)، محمد معين صديقي، ط/٢، ١٩٩٦، ٤٥ ص.
- قضية المنهجية في الفكر الإسلامي، (رقم ٤)، عبد الحميد أبو سليمان، ط/٢، ١٩٩٦، ٤٢ ص.
- صياغة العلوم صياغة إسلامية، (رقم ٥)، إسماعيل الفاروقي، ط/٢، ١٩٩٦، ٣٥ ص.
- أزمة التعليم المعاصر وحلولها الإسلامية، (رقم ٦)، زغلول راغب النجار، نشر مشترك مع الدار العالمية للكتاب الإسلامي بالرياض، ط/٢، (منقحة)، ١٩٩٦، ٢٥٢ ص.

ثامناً - سلسلة الرسائل الجامعية

- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، (رقم ١)، أحمد الريسوني، ط/٤، (منقحة ومزودة) ١٩٩٥، ٣٨٤ ص.
- نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، (رقم ٢)، راجح الكردي، نشر مشترك مع مكتبة المؤيد بالرياض، ١٩٩٢، ٨١٥ ص.
- الخطاب العربي المعاصر: قراءة نقدية في مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة، (رقم ٣)، فادي إسماعيل، ط/٣، (منقحة)، ١٩٩٣، ١٨١ ص.
- منهج البحث الاجتماعي بين اللوضعية المعيارية، (رقم ٤)، محمد محمد إيزيان، ١٩٩١م، ٥١٥ ص.
- المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، (رقم ٥)، يوسف للعالم، ط/٢، ١٩٩٤، ٦١٢ ص.
- نظريات للتنمية المتواصلة المعاصرة : دراسة نقدية مقارنة في ضوء المنظور الحضاري الإسلامي، (رقم ٦)، نصر محمد عارف، ط/٣، (منقحة)، ١٩٩٣، ٤٧٧ ص.
- للقرآن والنظر العقلي، (رقم ٧)، فاطمة إسماعيل، ط/٢، ١٩٩٥، ٥١١ ص.

- تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية، (رقم ٨)، إبراهيم العقيلي، ١٩٩٤، ٤١٨ ص.
- مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي: دراسة نقدية في ضوء الإسلام، (رقم ٩)، عبد الرحمن زيد الزبيدي، نشر مشترك مع مكتبة المؤيد بالرياض، ١٩٩٢، ٦٥٥ ص.
- الزكاة: الأسس الشرعية والدور الإيماني والتوزيعي، (رقم ١٠)، نعمت عبد اللطيف مشهور، نشر مشترك مع المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ببيروت، ٤٦١، ١٩٩٣ ص.
- فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي: دراسة إسلامية في ضوء الواقع المعاصر، (رقم ١١)، سليمان الخطيب، نشر مشترك مع المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ببيروت، ١٩٩٣، ٣٠٣ ص.
- الأمثال في القرآن الكريم، (رقم ١٢)، محمد جابر الفيض/س/، (منقحة)، ٤٥٢، ١٩٩٤ ص.
- الأمثال في الحديث النبوي الشريف، (رقم ١٣)، محمد جابر الفيض، نشر مشترك مع مكتبة المؤيد بالرياض، ١٩٩٤، ٥٧٣ ص.
- الأبعاد السياسية لمفهوم للحكومية: رؤية معرفية، (رقم ١٤)، هشام جعفر، ١٩٩٥، ٢٨٦ ص.
- نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، (رقم ١٥)، إسماعيل الحسني، ١٩٩٥، ٤٦٤ ص.
- فلسفة المشروع الحضاري بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي، (رقم ١٦)، (ج)، أحمد محمد جاد عبد الرزاق، ١٩٩٥، ١٠٣٢ ص.
- منهج النبي في حماية الدعوة والمحافظة على منجزاتها في الفترة المكية، (رقم ١٧)، الطيب برغوث، ١٩٩٦، ٥٢٠ ص.
- المرأة والعمل السياسي: رؤية إسلامية، (رقم ١٨)، هبة رؤوف عزت، ١٩٩٥، ٣١١ ص.
- أصول الفكر السياسي في القرآن المكي، (رقم ١٩)، التيجاني عبد القادر، نشر مشترك مع دار البشير للنشر والتوزيع بعمان، ١٩٩٦، ٢٩١ ص.
- نظرية الاستعداد في المواجهة الحضارية للاستعمار: المغرب نموذجا، (رقم ٢٠)، أحمد العماري، ٦٧٢ ص.
- الاستشراق في السيرة النبوية، (رقم ٢١)، عبد الله محمد الأمين، ٣٥٢، ١٩٩٧ ص.
- فقه الأولويات: دراسة في الضوابط، (رقم ٢٢)، محمد اللوكيلي، ١٩٩٧، ٣٣٠ ص.
- منهج البحث عند الكندي، (رقم ٢٣)، فاطمة إسماعيل، ١٩٩٨، ٦٥×٩٥، ٦٥ ص.
- التقسيم الإسلامي للمعمورة: دراسة في نشأة وتطور الجماعة الدولية في التنظيم الدولي الحديث، (رقم ٢٤)، محيي الدين محمد قاسم، ١٩٩٦، ٤٥٧ ص، ٩٥×٩٥ بوصة.

- في النظرية السياسية من منظور إسلامي، (رقم ٢٥)، سيف الدين عبد الفتاح، ١٩٩٨، ٥٩٢، ص ٦،٥×٩،٥ بوصة.
- الأبعاد السياسية لمفهوم الأمن في الإسلام، (رقم ٢٦)، مصطفى محمود منجود، ١٩٩٦، ٦٤٨، ص ٦،٥×٩،٥ بوصة.
- السياسة الشرعية ومفهوم السياسة الحديث، (رقم ٢٧)، محيي الدين محمد قاسم، ١٩٩٧، ١٨٨، ص ٦،٥×٩،٥ بوصة.
- دور أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم، (رقم ٢٨)، فوزي خليل، ١٩٩٦، ٤٥٠، ص ٦،٥×٩،٥ بوصة.
- الدور السياسي للصفوة في صدر الإسلام، (رقم ٢٩)، السيد عمر، ١٩٩٦، ٥٠٨، ص ٦،٥×٩،٥ بوصة.
- سنن القرآن في قيام الحضارات وسقوطها، (رقم ٣٠)، محمد هشور، ١٩٩٦، ٣٢٥، ص ٦،٥×٩،٥ بوصة.
- أسس المنهج القرآني في بحث العلوم التطبيقية، (رقم ٣١)، منتصر مجاهد، ١٩٩٦، ٢٢٦، ص.
- مسألة المعرفة والمنهج عند الغزالي، (رقم ٣٢)، أنور الزعبي، ٢٠٠٠، ٣٧٤، ص.
- الحقوق والحريات السياسية، (رقم ٣٣)، رحيل غرابية، ٢٠٠٠، ٦٠، ص.
- المداولة في أدب عماد الدين خليل، (رقم ٣٤)، سعيد الغزوي، ٢٠٠٠، ٤١٠، ص.
- قواعد المقاصد عن الإمام الشافعي، (رقم ٣٥)، عبد الرحمن للكيلاني، ٢٠٠٠، ٤٨٨، ص.

تاسعاً - سلسلة المعاجم والأدلة والكشافات

- للكشاف الاقتصادي لأيات القرآن الكريم، (رقم ١)، محيي الدين عطية، ط/٢، ١٩٩٤، ١٢٥، ص.
- للكشاف الموضوعي لأحاديث صحيح البخاري، (رقم ٢)، محيي الدين عطية، ط/٢، ١٩٩٤، ٧٦١، ص.
- الفكر التربوي الإسلامي، (رقم ٣)، محيي الدين عطية، ط/٣، (منقحة ومزيدة)، ١٩٩٤، ١٣٦، ص.
- قائمة مختارة حول المعرفة والفكر والمنهج والثقافة والحضارة، (رقم ٤)، محيي الدين عطية، ١٩٩٢، ١١٢، ص.
- معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء، (رقم ٥)، نزيه حماد، نشر مشترك مع لادار العالمية للكتاب الإسلامي بالرياض، ط/٣، (منقحة ومزيدة)، ١٩٩٥، ٣٠٨، ص.
- دليل الباحثين إلى التربية الإسلامية في الأردن، (رقم ٦)، عبد الرحمن صالح عبد الله، نشر مشترك مع جمعية الدراسات والبحوث الإسلامية بعمان، ١٩٩٣، ٢١٤، ص.

- دليل مستخلصات الرسائل الجامعية في التربية الإسلامية بالجامعات المصرية والسعودية، (رقم ٧)، عبد الرحمن النقيب، نشر مشترك مع جمعية الدراسات والبحوث الإسلامية بعمان، ١٩٩٣، ٥٢٢ ص.
- الدليل للتصنيف لموسوعة الحديث النبوي الشريف ورجاله، (رقم ٨)، إشراف همام عبد الرحمن سعيد، نشر مشترك مع جمعية الدراسات والبحوث الإسلامية بعمان، ٢٢٨، ١٩٩٤ ص.

عاشراً - سلسلة تيسير التراث الإسلامي

- كتاب العلم للإمام أحمد بن شعيب النسائي، (رقم ١)، دراسة وتحقيق فاروق حمادة، ١٩٩٣، ٢٢٢ ص.
- علم النفس في التراث الإسلامي، (رقم ٢)، تقديم محمد عثمان نجاتي وعبد الحليم محمود السيد، ج٣، ١٩٩٦، ١٢٠٣ ص.
- المدخل، (رقم ٣)، علي جمعة محمد، ١٩٩٦، ١٦٨ ص.

حادى عشر - سلسلة حركات الإصلاح

- هكذا ظهر جبل صلاح الدين وهكذا عادت القدس، (رقم ١)، ماجد عرسان الكيلاني، ١٩٩٤، ٣٦٤ ص.
- تجربة الإصلاح في حركة المهدي بن تومرت : الحركة الموحدة بالمغرب لوائيل القرن السادس الهجري، (رقم ٢)، عبد المجيد للنجار، ط٢، ١٩٩٥، ٤٨ ص.
- لعلطاء الفكري للشيخ محمد الغزالي، (رقم ٣)، تحرير فتحي ملكاوي، ١٩٩٦، ٢٦٠ ص.
- بديع الزمان النورسي : فكره ودعوته، (رقم ٤)، تحرير إبراهيم علي العوضي، ١٩٩٧، ٢٥٩ ص.

ثاني عشر - سلسلة المفاهيم والمصطلحات

- الحضارة - الثقافة - المدنية : دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، (رقم ١)، نصر محمد عارف، ١٩٩٤، ٨٠ ص.
- المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم، (رقم ٢)، علي جمعة محمد، ١٩٩٦، ٥٧ ص.
- مفاهيم الجمال : رؤية إسلامية، (رقم ٣)، أسامة للفتاش، ١٩٩٦، ٧٤ ص.
- بناء المفاهيم : دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، (رقم ٤)، إشراف علي جمعة محمد وسيف الدين عبد الفتاح، (ج ٢) ١٩٩٨، ٦٨٦ ص.

- الجامع والجامعة والجماعة: دراسة في المكونات المفاهيمية والتكامل المعرفي، (رقم ٥)، زكي الميلاد، ١٩٩٨، ٧٣ ص.

ثالث عشر - سلسلة التنمية البشرية

- دليل التدريب القيادي، (رقم ١)، هشام الطالب، نشر مشترك مع الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية بالرياض، ١٩٩٤، ٤٠٦ ص.

رابع عشر - سلسلة دراسات في الاقتصاد الإسلامي

- القيادة الإدارية في الإسلام، (رقم ١)، عبد الشافي محمد أبو العيدين أبو الفضل، ١٩٩٦، ٣٥٤ ص، ٦,٥×٩,٥ بوصة.
- أسواق الأوراق المالية ودورها في تمويل التنمية الاقتصادية، (رقم ٢) سمير عبد الحميد رضوان، ١٩٩٦، ٤١٣ ص، ٦,٥×٩,٥ بوصة.
- مفاهيم أساسية في البنوك الإسلامية، (رقم ٣)، عبد الحميد محمود البطي، ١٩٩٦، ١٣٧ ص، ٦,٥×٩,٥ بوصة.
- النظام القانوني للبنوك الإسلامية: دراسة مقارنة في وثائق تأسيس البنوك الإسلامية وتشريعات الشركات والبنوك والفقهاء الإسلامي، (رقم ٤)، عاشور عبد الجواد عبد المجيد، ١٩٩٦، ٢٨١ ص، ٦,٥×٩,٥ بوصة.
- رسالة البنك الإسلامي ومعايير تقييها، (رقم ٥)، عبد الشافي محمد أبو الفضل، ١٩٩٦، ١١١ ص، ٦,٥×٩,٥ بوصة.
- الوظائف الاقتصادية للعقود المطبقة في المصارف الإسلامية، (رقم ٦)، صبري حسنين، ١٩٩٦، ٤٩ ص، ٦,٥×٩,٥ بوصة.
- المضاربة وتطبيقاتها العملية في المصارف الإسلامية، (رقم ٧)، محمد عبد الملمع أبو زيد، ١٩٩٦، ١١٠ ص، ٦,٥×٩,٥ بوصة.
- بيع المرابحة في المصارف الإسلامية، (رقم ٨)، فياض عبد المنعم حسنين، ١٩٩٦، ٧٩ ص، ٦,٥×٩,٥ بوصة.
- الإجارة بين الفقه الإسلامي والتطبيق المعاصر، (رقم ٩)، محمد عبد العزيز حسن زيد، ١٩٩٦، ٧٠ ص، ٦,٥×٩,٥ بوصة.
- للتطبيق المعاصر لعقد السلم، (رقم ١٠)، محمد عبد العزيز حسن زيد، ١٩٩٦، ٧١ ص، ٦,٥×٩,٥ بوصة.
- تقسيم وظيفة التوجيه في البنوك الإسلامية، (رقم ١١)، عبد الحميد عبد الفتاح المغربي، ١٩٩٦، ٦٣ ص، ٦,٥×٩,٥ بوصة.
- الضمان في الفقه الإسلامي وتطبيقاته في المصارف الإسلامية، (رقم ١٢) محمد عبد المنعم أبو زيد، ١٩٩٦، ١٠٢ ص، ٦,٥×٩,٥ بوصة.
- خطاب الضمان في البنوك الإسلامية، (رقم ١٣)، حمدي عبد المنعم، ١٩٩٦، ٨٩ ص، ٦,٥×٩,٥ بوصة.

- الاعتمادات المستندية، (رقم ١٤)، محيي الدين إسماعيل علم الدين، ١٩٩٦، ٢٨١ ص، ٦،٥×٩،٥ بوصة.
- القرض كدالة للتمويل في الشريعة الإسلامية، (رقم ١٥)، محمد الشحات الجندي، ١٩٩٦، ٢٠٢ ص، ٦،٥×٩،٥ بوصة.
- الرقابة التشريعية في المصارف الإسلامية، (رقم ١٦)، حسن يوسف داود، ١٩٩٦، ٨٤ ص، ٦،٥×٩،٥ بوصة.
- الرقابة المصرفية على المصارف الإسلامية: منهج فكري ودراسة ميدانية دولية مقارنة، (رقم ١٧)، الغريب ناصر، ١٩٩٦، ١٩٥ ص، ٦،٥×٩،٥ بوصة.
- المنظومة المعرفية لأليات الربا في القرآن الكريم: نموذج للإعجاز القرآني في المجال الاقتصادي، (رقم ١٨)، رفعت السيد العوضي، ١٩٩٧، ١٥٢ ص، ٩،٥×٦،٥ بوصة.
- الدور الاقتصادي للمصارف الإسلامية بين النظرية والتطبيق، (رقم ١٩)، محمد عبد المنعم أبو زيد، ١٩٩٦، ١١٤ ص، ٦،٥×٩،٥ بوصة.
- دراسات الجدوى الاقتصادية في البنك الإسلامي، (رقم ٢٠)، حمدي عبد العظيم، ١٩٩٦، ١٢٠ ص، ٦،٥×٩،٥ بوصة.
- التعامل في أسواق العملات الدولية، (رقم ٢١)، حمدي عبد العظيم، ١٩٩٦، ٨٣ ص، ٦،٥×٩،٥ بوصة.
- الاستثمار قصير الأجل في المصارف الإسلامية، (رقم ٢٢)، حسن يوسف داود، ١٩٩٦، ٧٧ ص، ٦،٥×٩،٥ بوصة.
- تقويم العملية الإدارية في المصارف الإسلامية: دراسة تطبيقية على بنك فيصل الإسلامي، (رقم ٢٣)، نادية حمدي صالح، ١٩٩٦، ٨١ ص، ٦،٥×٩،٥ بوصة.
- لوائح الاستثمارية في البنوك الإسلامية، (رقم ٢٤)، محمد جلال سليمان، ١٩٩٦، ٧٦ ص، ٦،٥×٩،٥ بوصة.
- مصطلحات الفقه المالي المعاصر، (رقم ٢٥)، تحرير يوسف كمال محمد، ١٩٩٧، ٢٨٥ ص، ٦،٥×٩،٥ بوصة.
- دور القسيم في نجاح البنوك الإسلامية، (رقم ٢٦)، محمد جلال سليمان صديق، ١٩٩٦، ١٠٧ ص، ٦،٥×٩،٥ بوصة.
- النشاط الاجتماعي والتكافلي للبنوك الإسلامية، (رقم ٢٧)، نعمت مشهور، ١٩٩٦، ١٢٨ ص، ٦،٥×٩،٥ بوصة.
- المسؤولية الاجتماعية للبنوك الإسلامية، (رقم ٢٨)، عبد الحميد عبد الفتاح المغربي، ٨٧ ص، ٦،٥×١٩٩٦، ٩،٥ بوصة.
- قياس ونوزيع الربح في البنك الإسلامي، (رقم ٢٩)، كوثر عبد الفتاح محمود الأبحي، ١٩٩٦، ٢٦١ ص، ٦،٥×٩،٥ بوصة.
- المنهج المحاسبي لعمليات المراجعة في المصارف الإسلامية، (رقم ٣٠)، أحمد محمد محمد الجلف، ١٩٩٦، ٢٢٥ ص، ٦،٥×٩،٥ بوصة.
- أسس إعداد الموازنة التخطيطية، (رقم ٣١)، محمد البلتاجي، ١٩٩٦، ٨٨ ص، ٦،٥×٩،٥ بوصة.
- معايير ومقاييس العملية التخطيطية في المصارف الإسلامية، (رقم ٣٢)، محمد محمد علي سولم، ١٩٩٦، ٧٠ ص، ٦،٥×٩،٥ بوصة.

- مدى فاعلية نظام تقويم أداء العاملين بالبنوك الإسلامية، (رقم ٣٣)، حسين موسى راغب، ١٩٩٦، ص ٦٠، ٦,٥×٩,٥ بوصة.
- الفسامة المالية في الفقه الإسلامي، (رقم ٣٤)، عصام أنس الزقزوقي، ١٩٩٧، ص ٨١، ٦,٥×٩,٥ بوصة.
- تغيير القيمة لشرائث النقود الورقية، (رقم ٣٥)، هائل عبد الحفيظ، ١٩٩٩، ص ٦,٥×٩,٥ بوصة.
- نظام المضاربة في المصارف الإسلامية، (رقم ٣٦)، محمد عبد المنعم أبو زيد، ١٩٩٩، ص ٤٥٠، ٦,٥×٩,٥ بوصة.
- في مصادر التراث الإسلامي.

خامس عشر - موسوعة تقويم أداء البنوك الإسلامية

- عرض وصفي ومنهجي لمرآة وخطوات تقويم أداء المصارف الإسلامية، (رقم ١)، إعداد لجنة من الأساتذة الخبراء الاقتصاديين والمشرعين والمصرفيين، ١٩٩٦، ص ١٩٨، ٦,٥×٩,٥ بوصة.
- تقويم عمل هيئات الرقابة الشرعية في المصارف الإسلامية، (رقم ٢)، إعداد لجنة من الأساتذة الخبراء الاقتصاديين والمشرعين والمصرفيين، ١٩٩٦، ص ١٨٦، ٩,٥×٦,٥ بوصة.
- تقويم الدور الاجتماعي للمصارف الإسلامية، (رقم ٣)، إعداد لجنة من الأساتذة الخبراء الاقتصاديين والمشرعين والمصرفيين، ١٩٩٦، ص ١٥٨، ٦,٥×٩,٥ بوصة.
- تقويم الدور الاقتصادي للمصارف الإسلامية، (رقم ٤)، إعداد لجنة من الأساتذة الخبراء الاقتصاديين والمشرعين والمصرفيين، ١٩٩٦، ص ١٧٢، ٦,٥×٩,٥ بوصة.
- تقويم الجوانب الإدارية للمصارف الإسلامية، (رقم ٥)، إعداد لجنة من الأساتذة الخبراء الاقتصاديين والمشرعين والمصرفيين، ١٩٩٦، ص ٢٨٨، ٦,٥×٩,٥ بوصة.
- تقويم الدور المحاسبي للمصارف الإسلامية، (رقم ٦)، إعداد لجنة من الأساتذة الخبراء الاقتصاديين والمشرعين والمصرفيين، ١٩٩٦، ص ٥٢٨، ٢ ج، ٩,٥×٦,٥ بوصة.

سادس عشر - سلسلة مشروع العلاقات الدولية في الإسلام

- المقدمة العامة لمشروع العلاقات الدولية في الإسلام، (رقم ١)، نادية محمود مصطفى - ونودة عبد الرحمن بتران - أحمد عبد الوونيس شتا، ١٩٩٦، ص ٢٢٦، ٦,٥×٩,٥ بوصة.
- منخل القيم: إطار لدراسة للعلاقات الدولية في الإسلام، (رقم ٢)، نادية محمود مصطفى، ١٩٩٩، ص ٦٧٦، ٦,٥×٩,٥ بوصة.

- المدخل المنهاجية للبحث في العلاقات الدولية في الإسلام، (رقم ٣)، سيف الدين صيد الفستاح - عبد العزيز صقر - أحمد عبد الوونيس شتا - مصطفى منجود، ١٩٩٦، ٢١٣ ص، ٦،٥×٩،٥ بوصة.
- الدولة الإسلامية: وحدة العلاقات الخارجية في الإسلام، (رقم ٤)، مصطفى محمود منجود، ١٩٩٦، ٣٦٢ ص، ٦،٥×٩،٥ بوصة.
- الأصول العامة للعلاقات الدولية في الإسلام وقت السلم، (رقم ٥)، أحمد عبد الوونيس شتا، ١٩٩٦، ١٨٢ ص، ٦،٥×٩،٥ بوصة.
- الأصول العامة للعلاقات الدولية في الإسلام وقت الحرب، (رقم ٦)، عبد العزيز صقر، ١٩٩٦، ١٥١ ص، ٦،٥×٩،٥ بوصة.
- مدخل منهاجي لدراسة للتطور في وضع ودور العالم الإسلامي في النظام الدولي، (رقم ٧)، ١٩٩٦، ١١٤ ص، ٦،٥×٩،٥ بوصة.
- الدولة الأموية: دولة للفتوحات، (رقم ٨)، علا عبد العزيز أبو زيد، ١٩٩٦، ٨٠ ص، ٦،٥×٩،٥ بوصة.
- الدولة العباسية: من للتخلي عن سيادات الفتح إلى السقوط، (رقم ٩)، علا عبد العزيز أبو زيد، ١٩٩٦، ١٥١ ص، ٦،٥×٩،٥ بوصة.
- العصر المملوكي: من تصفية للوجود للصليبي إلى بداية الهجمة الأوربية الثانية، (رقم ١٠)، ١٩٩٦، ١٧٧ ص، ٦،٥×٩،٥ بوصة.
- العصر العثماني من القوة والهيمنة إلى بداية المسألة الشرقية، (رقم ١١)، نادية محمود مصطفى، ١٩٩٦، ٣٢٢ ص، ٦،٥×٩،٥ بوصة.
- وضع الدول الإسلامية في النظام الدولي في أعقاب سقوط الخلافة، (رقم ١٢)، ودودة عبد الرحمن بدران، ١٩٩٦، ١٢٢ ص، ٦،٥×٩،٥ بوصة.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

المعهد العالمي للفكر الإسلامي مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية مستقلة
أنشئت في الولايات المتحدة الأمريكية في مطلع القرن الخامس عشر
(١٣٠١ هـ - ١٩٨١ م) لتعمل على:

• توفير الرؤية الإسلامية الشاملة في تأصيل قضايا الإسلام الكلية
وتوضيحها، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد والغايات
الإسلامية العامة.

• استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية، من خلال
جهود إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومعالجة قضايا الفكر
الإسلامي.

• إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، لتمكين الأمة من استئناف
حياتها الإسلامية ودورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانية وترشيدها
وربطها بقيم الإسلام وغاياته.

• ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل عديدة منها:

- عقد المؤتمرات والندوات العلمية والفكرية المتخصصة.
- دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث
العلمي ونشر النتائج العلمي المتميز.
- توجيه الدراسات العلمية والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر
والمعرفة.

وللمعهد مكاتب وفروع في عدد من العواصم العربية
والإسلامية وغيرها يمارس من خلالها أنشطته المختلفة، كما أن له
اتفاقيات للتعاون العلمي المشترك مع عدد من الجامعات العربية
والإسلامية والغربية وغيرها في مختلف أنحاء العالم.

International Institute of Islamic Thought

P.O. Box 669

Herndon, VA 20170-U.S.A.

Phone: 001 (703) 471-1133 Fax: 001 (703) 471-3922

<http://www.iiit.org>

E-mail: iiit@iiit.org

هذا الكتاب

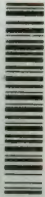
يطمح هذا الكتاب الى مقارنة النص القرآني العظيم مقارنة ذات أبعاد متعددة تتنوع فيها أدوات التحليل وزوايا النظر المنهجية كي تحقق نوعاً من الاستقصاء والشمول.

عن طريق التكامل المستمر بين اللغة والعلم والفلسفة والحوار بينها بوصفها منظورات معرفية، وعبر التفاعل الدائب بين التحليل الأسلوبى والاكتناء العلمى والتأويل الفلئسفى بوصفها طرائق للفهم والشرح والتفسير، يقدم الكتاب رؤية جديدة يعتمد فيها أليات جديدة ينتظمها نهج فكرى واحد شديد التماسك، وبالغ الثراء.

يعالج الكتاب- تأسيساً على ذلك - مشكلات ذات أهمية كبرى مثل العلاقة بين الثبات والتحول، وذلك من خلال موضوعات مثل : "أسباب النزول" و "الناسخ والمنسوخ" و "الوحدة البنائية للنص" و "التناسب ودلالته" و "مفنتحات الخطاب" و "تنويعات التمثل" التى يتيحها النص لذاته عبر نشأة الفهم الإنسانى.. الخ.

إنه كتاب يكشف عن أبعاد فريدة لم يتم كشفها من قبل فى إعجاز النص القرآنى، ويقدم إضافة بارزة الى مناهج البحث اللغوى، وعلوم القرآن.

Bibliotheca Alexandrina



1166897



المجمع العلمى للمفكر الإسلامى